

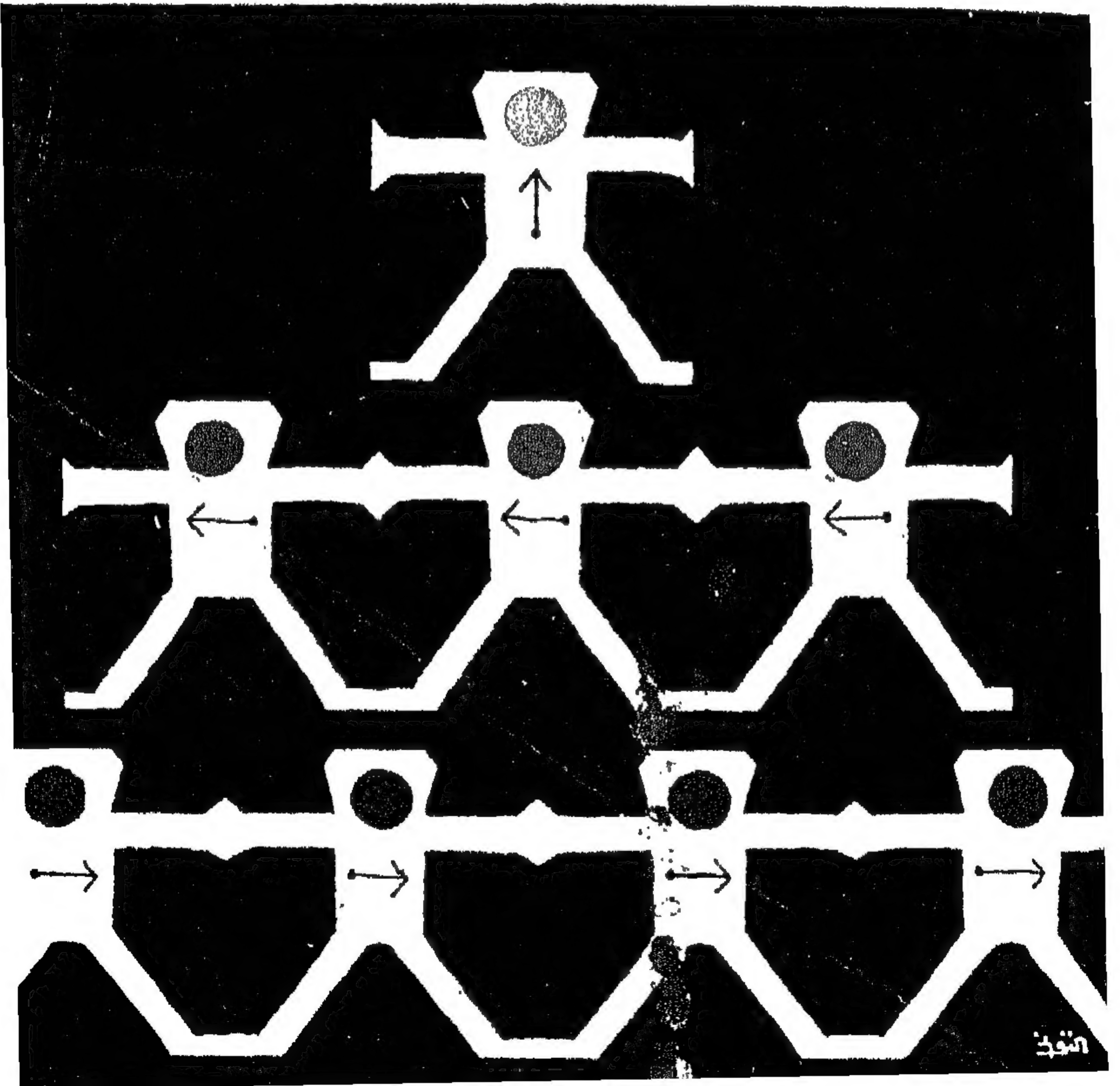


مكتاب الملائكة

دراسات في النظم والمذاهب

سلسلة
ثقافية
شهرية

دكتور لويس عوض



كتاب الهلال

KITAB AL-HILAL

سلسلة شهرية تصدر عن « دار الهلال »

رئيس مجلس الإدارة: أحمد بهاء الدين

رئيس التحرير: كامل زهيري

العدد ١٩٩ رجب ١٣٨٧ أكتوبر ١٩٦٧

No. 199 — Octobre 1967

مركز الإدارة

دار الهلال ١٦ محمد عز العرب
التليفون : ٢٠٦١٠ (عشرة خطوط)

الاشتراكات

قيمة الاشتراك السنوي : (١٢ عددا) في الجمهورية العربية المتحدة وبلاد اتحادى البريد العربى والافريقى ١٠٠ قرش صاغ — فى سائر أنحاء العالم ٥٠٠ دولارات أمريكية أو ٤٠ شلنا — والقيمة تسدد مقدما لقسم الاشتراكات بدار الهلال : فى الجمهورية العربية المتحدة والسودان بحوالة بريدية . فى الخارج بتحويل أو بشيك مصرفى قابل الصرف فى ج . ع . م . والأسعار الموضحة أعلا بالبريد العادى — وتضاف رسوم البريد الجوى والمسجل عند الطلب على الأسعار المحددة .



كتاب الحلال



سلسلة شهرية لنشر الثقافة بين الجميع

الفـلـا ف برـيـشـة
الفـنـان حـلـمـي التـونـي

دكتور لويس عوض

دراسات في النظم والمذاهب



دار النهضة

الطبعة الثانية

١٩٦٧

تصديق

هذه طائفة من الابحاث نشرت عامتها في جريدة « الشعب » وقلتها القليلة في جريدة « الجمهورية » ، ويلاحظ فيها أمران : أولهما ان بينها وحدة موضوعية من حيث انها جميعا تتناول النظم والمذاهب الاجتماعية والسياسية في جذورها النظرية ، وثانيهما انها جميعا تتناول فكر « اليسار » الاوروبى منذ عصر الثورة الفرنسية الى اليوم ، فتبدأ بمقدمات الفكر البورجوازى الثورى الذى مهد للثورة الفرنسية وتنتهى بالفكر البورجوازى الثورى الذى واجه الثورة الروسية ، بعبارة أخرى ، تتناول هذه الابحاث الفكر اليسارى غير الشيوعى أو اليسار الخارج عن اطار الاشتراكية الماركسية

والمأمل فى هذه الابحاث يستطيع أن يرى بوضوح ان الفكر البورجوازى لم يكن فقط تقدما أيام صراعه مع قيم الاقطاع فى القرن الثامن عشر ، ولكنه حافظ باستمرار على تقدميته حتى فى مواجهة القيم الاشتراكية الجديدة التى جاءت بها حضارة الطبقة العاملة ، فليس هناك من يستطيع أن يزعم أن هارولد لاسكى أو برتراند رسل أو جان بول سارتر أقل تقدمية فى القرن العشرين

من ديدرو وفولتير وروسو في القرن الثامن عشر بفض
النظر عن وزن كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة .
والسر في نضارة الفكر البورجوازي « اليسارى » هو
اهتمامه الدائم بمشكلة الانسان من حيث هو انسان ،
لا من حيث هو كائن طبقى ، مما جعله يدرك المتناقضات
الجديدة في نمو الحضارة الحديثة ويضعها موضع
الاعتبار . فاذا كان الفكر البورجوازي اليميني قد غدا في
ايماننا هذه قوة تخلفية تشد المجتمع الى الوراء ، واذا
كان الفكر البورجوازي المعتدل فكرا مبلبلا مذبذبا يتأرجح
بين قيم الجمود وقيم الحركة بحيث يؤدي الى الانتهازية
الفكرية بين المثقفين ، فان الفكر البورجوازي اليسارى
لا يزال فكرا ثوريا خلاقا يتطور مع تطور المجتمع ويتفتح
لآلام الانسانية وآمالها . فان دل هذا على شيء فهو ان
كل فكر يلتزم بالانسان من حيث هو انسان لن يكون
فكرا تخلفيا مهما جادلنا في صحة نتائجه . فالمقدمات
السليمة شرط جوهرى لبلوغ النتائج السليمة .
وان لم تكن وحدها الضمان الكافى لبلوغ النتائج السليمة .
والمقدمات الفاسدة أو الناقصة لا يمكن أن تؤدي الى
النتائج السليمة مهما كان منهج التفكير سليما

والنظم والمذاهب التى يتناولها هذا الكتاب ليست
كل ما هنالك من نظم ومذاهب ابتكرها الفكر البورجوازي
الثورى أو التقدمى . فهناك عشرات من المفكرين وعشرات
من المذاهب بعضها نابع من الفكر الليبرالى وبعضها نابع
من الفكر الاشتراكى وبعضها مزيج من الليبرالية
والاشتراكية ، وهى لكثرتها تحتاج الى مجلد آخر من
هذه الدراسات فى النظم والمذاهب ، بل وربما احتاجت
الى مزيد

لويس عوض

ديدرو

- ١ -

في ١٩١٣ اجتمع مجلس الشيوخ الفرنسي لينظر في موضوع الاحتفال بذكرى مرور مائتي سنة على مولد الفرنسي العظيم ديدرو ، أحد «الفلاسفة» الذين مهدوا بالفكر والعلم للثورة الفرنسية . واقترح السياسي الراحل ، ادوار هريو ، رئيس الحزب الراديكالي ، وكان يومئذ أصغر الاعضاء سنا في مجلس الشيوخ ، نقل رفاته الى البانتيون ، مقبرة الخالدين في باريس . واستمع المجلس الى اقتراحه في فتور ولم يأخذ به ، وأظهر الكاتب المحافظ موريس باريز عدم ارتياحه الى هذا القرار ، فوصف ديدرو بأنه ليس شخصية قومية ، وإنما كان مجرد مفكر صاحب عبقرية ثورية فذة في نسف كل المبادئ والعمد التي يستند اليها المجتمع وهذا التعارض في الرأي بين هريو الراديكالي ، أي المؤمن باصلاح المجتمع من جذوره ، وباريز المحافظ ، تعارض طبيعي : لان المحافظين لا يرون في عمل ديدرو

ومعاصريه من أمثال فولتير وروسو الا جانبهم السلبي ،
وهو تقويض دعائم المجتمع الارستقراطي القديم المحافظ ،
أما الفكر التقدمي في كل زمان ومكان فيرى فيهم الى
جانب ذلك جانبهم الايجابي ، وهو الدعوة لاقامة مجتمع
جديد متطور

واسم ديدرو مقترن في الازهان بشيئين : فلسفة
الشك التي كان من أكبر دعائها ، والموسوعة ، أو دائرة
المعارف ، فقد كان على رأس جماعة « الانسيكلوبيديين »
أي كتاب الموسوعة ، وهي جماعة بالمعنى العرفي تألفت
من فلاسفة فرنسا وعلمائها في القرن الثامن عشر لوضع
« انسيكلوبديا » أو دائرة تكون مرجعا علميا نزيها في
مختلف العلوم والفنون والآداب . وكان هدفهم من وضع
هذه الموسوعة هو اشاعة التنوير بوجه عام وتصفية
معارف معاصريهم من الخزعبلات التي غرسها رجال
الدين في العقول ، وتدريب الناس على المنهج العلمي
والعقلي في التفكير والمعرفة ، حتى عرفت حركتهم بحركة
التنوير ، بل عرف عصرهم كله بعصر التنوير . واشترك
في وضع هذه الموسوعة مع ديدرو فولتير وروسو
وهولباخ وهلفتيوس ودالامبير وكوندياك وغيرهم من
أفذاذ المفكرين والعلماء في القرن الثامن عشر ، ولكن
ديدرو كان عصبها الحي والمكافح وحده حتى أتمها بعد
أن انفض عنه أكثرهم لأسباب مختلفة

ولم يكن فلاسفة الموسوعة وعلماءها كلهم شبيعة
واحدة ، بل كانوا مدارس متناقضة في الفكر والعقيدة ،
وان اتفقت كلمتهم على تقويض دعائم المجتمع الارستقراطي
الارهابي الفاسد ، وتحطيم الروحانية الزائفة والخرافات
الجاهلة التي كان رجال الكهنوت يباركونها وينشرونها

لتثبيت دعائم الاقطاع . ومثال ذلك ان لاميتري وهلفتيوس وهولباخ اشتطوا في وضع أسس الفلسفة المادية ودعوا للالحاد دعوة صريحة ، وهو ما جزع له فولتير الذى كان يعتقد ، رغم مناهضته الجبارة لجهالات الكنيسة وتعصبها ، ان الالحاد لا يقل خطرا على المجتمع من الدين المزيف ، لأن الدين عنده من وسائل التنظيم الاجتماعى التى لا غناء عنها في ضبط الرعاع ومن يدخل في حكمهم . وهو أيضا ما جزع له روسو لأنه كان يعتقد ان المادية والالحاد يحطمان روح الانسان ويدمران أنبل عواطفه

أما موقف ديدرو فكان طابعه العام : الشك ، فهو في هذا يشترك مع فولتير ، وهو القائل ان الشك سبيل الحقيقة واليقين . ولكن ديدرو الذى نشأ نشأة كاثوليكية جنح من العقيدة الكاثوليكية الى المذهب الالهى ، أو « الديزم » ، المتفشى يومئذ بين مثقفى أوروبا ، وهو المذهب القائل بأن الله موجود ، وبأنه خلق الكون ، ولكن صلته بالكون صلة صانع الساعات بساعة هائلة متقنة ، محكمة الاتقان ، صنعها منذ الازل وأدار لوالبها منذ الازل ، وهى تدور وستدور الى الابد ، بحسب ما أودعه فيها من قوانين ورسمه لها من نظام . ولأنها ساعة كاملة الاتقان ، فكل ما فيها متقن وصحيح ، وان بدا لنا غير ذلك أحيانا ، وهى لا تعطب أبدا ، وبالتالي فالله لا يصلحها أبدا ، ولا يتدخل في الخليقة بين الحين والحين لتقويمها كما يظن الناس ، لأنها كاملة من كمال الله

ثم انتقل ديدرو من هذه الفلسفة « الالهية » الى الفلسفة المادية وظل يؤمن بالمذهب الطبيعى حتى مات سنة ١٧٨٤ عن واحد وسبعين عاما

ولد ديدرو في ١٧١٣ لأب يتاجر في أدوات الطعام ،
وربى ديدرو في حدائته عند الجزويت تربية دينية ،
وأراد له والداه أن يكون قسيسا ، فخلق رأسه وهو في
الثانية عشرة من عمره لأعداده لسلك الكهنوت . وأظهر
في حدائته امتيازاً في الدراسة وميلاً إلى العنف معا ،
ثم أدخله أبوه كلية داركور بباريس حيث تفوق ، ولكن
أخذ عليه تفشيش التلاميذ في تمرينات اللغة اللاتينية .

واستولى هوميروس وفرجيل وأفلاطون ويوربيديس
على مشاعره فكان لذلك أكبر الأثر في تكوين عقليته .
وكتب في بحثه « وضع مشروع جامعة لمدينة بطرسبرج »
انه ظل سنوات لا ينام قبل تلاوة هوميروس كما يتلو
القسيس المواظب صلواته قبل النوم

وبعد أن أتم دراسته عجز عن الاستقرار في مكتب
محام بسبب نهمه العقلي الشديد الذي كان يدفعه
للانتقال من دراسة الآداب إلى دراسة العلوم إلى دراسة
اللغات . ثم تزوج حين بلغ الثلاثين وأنجب أربعاً ماتوا
إلا واحدة . ولم يكن ديدرو سعيداً مع زوجته فيما
يبدو لأنه اتخذ لنفسه عشيقة تدعى مدام بوزيو ، كانت
كثيرة المطالب ، فأخذ يكتب كثيراً ليأتيها بالمال . وفي
هذه الفترة بين ١٧٤٦ و ١٧٥١ كتب ديدرو أهم أعماله
وهي « أفكار فلسفية » و « رسالة عن العميان وضعت
للمبصرين » و « دور الطيش » إلى جانب رسالتين تأخر
نشرهما هما « نزهة الشكاك » و « كفاية الدين
الطبيعي »

وما أن ظهر كتابه الصغير « أفكار فلسفية » حتى
قرر برلمان باريس مصادرته واحرقه ، لما ورد فيه من
دفاع عن حياة العاطفة وتهجم على الزهد وتمجيد للعلم

القائم على الميكروسكوب والتلسكوب وتشنيع على الفلسفة
الفيبية والتأمل النظري وانكار للوحى والمعجزات ودعوة
لمذهب الشك . وفى ١٧٤٩ قبض على ديدرو وأودع
سجن فانسين حيث قضى ستة أسابيع بسبب « كتاب
العميان »

ولكن أهم من هذا كله أن ديدرو كان فى هذه الفترة
يعد العدة لإصدار « الموسوعة » العظيمة ، فقد أراد
صاحب مكتبة اسمه ليبريتون أن يصدر ترجمة فرنسية
لأول دائرة معارف ظهرت بالانجليزية سنة ١٧٢٨ فى
مجلدين ، وهى الموسوعة التى وضعها افرام تشيمبرز .
ثم عدل هذا الناشر عن فكرة الترجمة واتفق مع ديدرو
على إصدار موسوعة فرنسية باسم : « الانسيكلوبيديا
أو القاموس التحليلى للعلوم والفنون والصناعات » ،
بالاشتراك مع العالم الرياضى دالامبير وغيره من العلماء
والمفكرين

وصدر المجلد الاول من « الموسوعة » فى ١٧٥١
فاهتزت له الأوساط الفكرية ، وفى العام التالى صدر
الجزء الثانى ، ولكن الجزئين معا صودرا ، لاشتراك
قسيس يدعى دى براد كان من أصدقاء « فلاسفة »
التنوير فى كتابة بعض مواد الموسوعة ، وكان هذا
القسيس قد أعلن كبير أساقفة باريس هرطقته بسبب
رسالة دكتوراه وضعها عدت خارجة على الدين ، وقيل
أن ديدرو عاونه فيها . ولكن أمر المصادرة لم ينص على
منع الاستمرار فى إصدار الموسوعة فاستمر العمل فيها ،
ورفع الكونت ارجنسون أمر المصادرة ، وبعد قليل
وجدت الحكومة نفسها فى موقف محرج ، فقد اضطرت
الى رجاء ديدرو ودالامبير أن يستمرا فى إصدار
الموسوعة

وثارت عاصفة أخرى عند صدور المجلد السابع في ١٧٥٨ الذي احتج عليه الاساقفة ، وتخلّى روسو عن الجماعة لاختلافه معهم في الرأي . وزاد في حنق رجال الدين ان هولباخ ، وهو من دعائم الموسوعة نشر كتابه « كشف القناع عن المسيحية » في ١٧٥٦ وان هلفتيوس نشر كتابه « في الذكاء » في ١٧٥٨ ، وهو كتاب أمر البرلمان باحرقه لما فيه من فلسفة شهوانية

وهنا توقف دالمبير وغيره ، ولكن ديدرو ظل وحده صامدا ثم عاد فولتير لمساعدته حتى أتم بقية مجلدات الموسوعة ، (وهي ١٥ مجلدا) ونشرها معا في ١٧٦٥ ، ولكنه لم يفرغ من مجلدات اللوحات الا في ١٧٧٢

وهذه قصة « الانسيكلوبيديا » المشهورة التي زلزلت الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر وكانت من أكبر الالغام التي نسف بها الفرنسيون الباستيل والاقطاع

- ٢ -

كان ديدرو من أسبق المنادين بشرف العلوم والفنون التطبيقية ، وهو مبدأ استقر اليوم تماما في البلاد المتقدمة في الصناعة ، ولكنه لا يزال جديدا على البلاد المتخلفة صناعيا . وقد يبدو لنا اليوم ان دعوة ديدرو هذه دعوة غير ذات بال ، لان العقلاء لا يختلفون في أمرها . ولكننا ننسى ان القرن الثامن عشر لم يكن يفكر كما نفكر نحن . وكانت الكثرة المطلقة من الناس تؤمن بشرف العمل العقلي وبخسة العمل اليدوي ، وبشرف العلوم والفنون النظرية ، وبخسة العلوم والفنون التطبيقية . فكان ديدرو من أسبق المفكرين المدافعين

عما يسميه « الفنون الآلية » . وهذا الدفاع هو الذى مهد لأن تسير الثورة الصناعية سيرا حثيثا فى كل مجتمع آمن بشرف العمل الآلى

ومن أشهر ما كتب ديدرو فى هذا المعنى قوله فى « دائرة المعارف » تحت مادة « الفن » :

« اذا نحن بحثنا منتجات الفن فى مختلف صورته ، وجدنا ان بعضها وليد عقل الفنان أكثر مما هو وليد عمله اليدوى ، بينما نجد ان بعضها الآخر على عكس ذلك . وهذا الفرق يؤدى الى نتيجتين : أولاها ان بعض الفنون تحظى بمكان أسمى من بعضها الآخر فى مقياس القيم ، وثانيتهما تقسيم الفنون الى فنون انسانية وفنون آلية . وهذا التقسيم فى جوهره تقسيم سليم ، غير انه أدى الى نتيجة مؤسفة ، وهى انه جعل بعض الناس الجديرين بالتقدير العظيم والنافعين أعظم النفع موضعاً للاحتقار ، وانه شجع فينا ميلا طبيعيا الى الكسل ، ميلا سوغ لنا الاعتقاد بأن الاشتغال الكثير بدراسة الأشياء المادية واجراء التجارب العملية وما شابه ذلك يحط من كرامة الانسان من بعض الوجوه . ثم انه جعلنا نعتقد ان مزاولة الفنون الآلية ، بل ودراستها ، يحط من قدرنا الى مستوى مواد خفيفة ، البحث فيها مضمّن والفكر فيها وضعيف والعرض فيها عسير . فالاشتغال بها يعد وصمة ، الى جانب كونه مرهقا ، من حيث ضالة قيمتها وكثرة عددها . . وهذا التحيز كان من الاسباب التى جعلت المدن تمتلئ بصغار الطفاة من الجهال والكسالى المتعجرفين . وهو تحيز رفض أن يقره بكون ، وهو من أعظم عباقره انجلترا ، وكولبير وهو من أعظم وزراء فرنسا ، وكل أهل الذكاء والحكمة فى

كل العصور ، فيكون عد تاريخ الفنون الآلية أهم فرع من فروع الفلسفة الحققة ، ولذا فلم يكن بالمفكر الذى يحتقر تطبيق هذه الفنون . أما كولبير فكان ينظر الى إنشاء الصناعات والمصانع نظره الى أرسخ مصدر لثروه هذه البلاد (يقصد فرنسا) . وفى رأى المفكرين العصريين من ذوى الرأى الراجح فى قيم الاشياء أن الرجال الذين هياؤا لفرنسا كل حفاريها ورساميها ومثاليها وفنانيها من نوع ، والرجال الذين تفوقوا على الانجليز فى آلة النسيج وعلى أبناء جنوا فى صناعة القطيفة وعلى أهل البندقية فى صناعة الزجاج ، خدموا الدولة خدمة لا تقل عن خدمة من حاربوا أعداءها ودحروهم . ولعل فى نظر الفيلسوف ان أمثال لبران ولوسيور وادران ومن رسموا معركة الاسكندرية وحفروها على المعادن ، ومن صوروا انتصارات قوادنا على النسيج ، أعظم فضلا ممن أحرزوا هذه الانتصارات نفسها ! وإذا نحن وازنا بين المنافع الحقيقية التى أصبناها من أرفع العلوم وأشرف الفنون فى عرف الناس من جهة وبين المنافع الحقيقية التى أصبناها من الفنون الآلية من جهة أخرى ، لوجدنا ان ما يحظى به كل جانب لا يتناسب مع نفعه الحقيقى ، وان تقدير الناس لمن ينفقون وقتهم فى جعلنا نتصور اننا سعداء يتجاوز بكثير تقديرهم لمن يكابدون ليجعلونا سعداء بالفعل . وانها لمقاييس عجيبة حقا تلك التى تطلب من الناس أن يكونوا نافعين ، ومع ذلك تزدري النافع منهم ! »

ومن العبث أن نعزل دعوة ديدرو لاحترام الخبرة الآلية والعمل الآلى من سياق الثورة الصناعية التى وجدت فى مثل هذه الدعوة خير تعبير عن فلسفتها وخير معبد لطريقها . وهو لم يقصد بدعوته هذه الغرض من

العلوم والفنون النظرية ، وفي مقدمتها الفلسفة ، ولكنه أراد أن يوضح آلاء العلوم والفنون التطبيقية على بنى الانسان ، فهذه العلوم والفنون ليست الا الوجه العملى للعلوم والفنون النظرية نفسها على حد قوله ، كما أراد أن يؤكد شرف هذه العلوم والفنون

واختار ديدرو ثلاثة من الاختراعات الحديثة التى غيرت تاريخ البشرية وهى الطباعة والبوصلة « أو ما يسميه الابرّة الممقطسة » والبارود ، ليوضح فضل العلوم والفنون التطبيقية على الانسانية . ولم يكتف بذلك بل غمز تسرع الفلاسفة فى الحكم على بعض الاختراعات . فالفيلسوف مونتاني مثلاً استخف باختراع البارود قائلاً انه قاصر حتى كأداة للقتال ، ولو انه عاش مائة عام أخرى للمس بنفسه مدى نفعه للجيشوش المتحاربة . كذلك ذهب الفيلسوف ديكارت الى سخافة استخدام العالم اليونانى القديم للمرآة لتجميع أشعة الشمس وتوليد الطاقة الحرارية منها ، وقد أثبت التجارب صواب أرشميدس وخطأ ديكارت . وهذه الاخطاء التى ارتكبها الفلاسفة ناجمة عن اغراقهم فى التأمل النظرى وبعدهم عن التجربة العملية

وعند ديدرو ان كل فنى « فنان » ، فالمخترع فنان والعامل الآلى فنان والصانع اليدوى فنان ، لان الفن عنده هو تطبيق العلم . وحدود العلم هى الدراسة النظرية والتفكير النظرى ، أما حدود الفن عنده فهى التطبيق العملى للفكرة النظرية . فالفلسفة ذاتها بعضها علم وبعضها فن . أما العلم فيها فهو الميتافيزيقا أو البحث فيما وراء الطبيعة ، وأما الفن فيها فهو ما نسميه « علم الاخلاق »

وبهذا التعريف العام للعلم والفن استطاع ديدرو أن يقسم الفنون ذاتها الى نوعين : فنون انسانية ، كالادب والتصوير والنحت والموسيقى الخ . وفنون آلية نجدها في الصناعات . والفنون الانسانية في رأيه قد أخذت حظها من العناية والتمجيد ، فهي ليست بحاجة الى من يدافع عنها أو يثبت شرفها . وهو في هذا يقول في معرض الدفاع عن الفنان الصانع :

« آن الاوان لان نعطي للفنانين حقوقهم . فالفنون الانسانية تغنت بأمجادها بما فيه الكفاية . فلتستخدم الآن ما بقى في عقيرتها من صوت في التغنى بأمجاد الفنون الآلية . ان واجب الفنون الانسانية أن تنتشل الفنون الآلية من حضيض الاحتقار الذي حطها التحيز فيه هذا الزمن الطويل ، وأن واجب الملوك أن يحموا هذه الفنون الآلية من الفقر الذي لا يزال يفت فيها . وان « الاسطوات » على اعتقاد بأنهم حقراء لأن الناس تعودوا أن يحتقروهم ، فلنعلمهم أن يحسنوا الظن بأنفسهم : فهذا هو السبيل الأوحـد للاقتراب بانتاجهم من مرتبة الكمال . اننا نطلب رجلا ينهض من المحافل الاكاديمية ويسعى الى المصانع ويجمع المعلومات عن هذه الفنون في صورة كتاب يقرى الفنانين بالقراءة النافعة ، والفلاسفة بالتفكير على نهج نافع ، والوجهاء بأن يستخدموا أخيرا ما لهم من سلطة وثراء فيما ينفع . »

فليس كثيرا بعد هذا أن نسمى ديدرو فيلسوف الثورة الصناعية في فرنسا كما نسمى فرانسيس بيكون فيلسوفها في انجلترا . واذا كنا قد رأينا مدرسة أدبية وفنية كاملة في القرن العشرين ازدهرت في أكبر مكان ولا سيما في الاتحاد السوفيتي تلمس في نبضات

المحرك « الموطور » وخفقات « البستم » وضجيج « الكرنك » مادة خصبة للإلهام الأدبي والفنى ، فقد وجب ان نذكر ان دنيس ديدرو كان بشيرها الاول منذ مائة وخمسين سنة فى بوارى الثورة الصناعية البورجوازية ، ولم يكن فكره هذا يسيرا فى عصر لبس أشرافه الشعر المستعار وطرزوا أكمامهم الحريرية بالدانتيل . .

- ٣ -

اقرنت نظرية التطور باسم داروين ولامارك ، وهذا أمر طبيعى لأن داروين ولامارك هما واضعا أساس هذه النظرية بالمعنى العلمى الكامل . ولكن الناس ينسون عادة أن نظرية التطور شغلت أذهان الفلاسفة قبل أن تشغل أذهان العلماء . وكان دنيس ديدرو أحد الفلاسفة الذين إهتدوا الى هذه النظرية قبل داروين بمائة سنة . أو على الأصح قبل صدور « أصل الأنواع » فى ١٨٥٩ بمائة سنة . فنجد طلائع نظرية التطور فى مؤلف ديدرو المشهور « رسالة عن العميان » (١٧٤٩) وفى « رسائل الى مدموازيل فولان »

فهو فى « رسالة عن العميان » يناقش المذهب الإلهى أو « الديزم » الذى يقول ان كل ما فى الطبيعة كامل وخير ، فهى خالية من النقص والشر ، وان ما يبدو لنا نقصا أو شرا فى الطبيعة إنما هو وهم يتوهمه عقل الإنسان الذى لا يرى إلا الاجزاء ويخفى عليه الكل ، وهو مذهب يلقى الشيطان من الوجود ، ولا يرى فى قوانين الطبيعة إلا خيرا صراحا . وديدرو يرى أن هذا الكمال الذى يتحدث عنه أصحاب الديزم كمال مزعوم ،

وان الطبيعة فيها من وجوه النقص شيء كثير . والذين يقولون بكمال الطبيعة قوم يرون ما تنجح الطبيعة في عمله ، ولا يرون ما تفشل في عمله

الطبيعة عند ديدرو مادة ، وهذه المادة مكونة من جزيئات أو ذرات ، وهذه الجزيئات أو الذرات تجتمع وتتحد وتتفاعل فتتألف منها الاجسام وكل شيء في الوجود ، لا فرق في ذلك بين الجمادات والاحياء . ومن هذه الكائنات ما يستطيع أن يتأقلم مع ما حوله من أشياء الطبيعة وقوانينها فيبقى ويعيش ، ومنها ما يعجز عن التأقلم فيموت ويبعد . فهناك اذن في الطبيعة نوع من الغربة والتصفية ، وهو ما نظر اليه داروين فيما بعد وسماه بقاء الأحياء « بالانتخاب الطبيعي » ، وهو ما نظر اليه لامارك فيما بعد وسماه بقاء الأحياء « بالتأقلم » . أما ديدرو فكان يسمى هذه العملية

« التوافق » و « التناقض » . فالأحياء التي تتوافق وتنسجم مع الطبيعة وقوانينها تبقى وتزدهر ، أما الأحياء التي تتناقض مع الطبيعة وقوانينها فتفنى وتندثر . وان ما نراه حولنا من كمال ظاهري في الطبيعة انما هو نتيجة لهذه التصفية وهذه الغربة ، فهو قائم على الموت والاندثار والاختفاء بمثل ما هو قائم على الحياة والازدهار والبقاء . هناك أنواع كثيرة من الكائنات والحيوانات المسوخة بادت لأنها عجزت عن التأقلم مع ما حولها من بيئة وقوانين طبيعية ، وهذا سر تطور الأحياء ، أو بلغة ديدرو نفسه : « ان كل التركيبات الخاطئة في المادة اختفت ولم يبق من الاجهزة الا تلك الاجهزة التي ليس في تركيبها تناقض مع الأشياء (أى عجز عن التأقلم معها) والتي توافرت فيها القدرة على ابقاء نفسها وادامة وجودها »

ومن هنا نجد ان ديدرو كان رائدا من رواد نظرية التطور . وهو لم يعتمد في استخلاص نتائجه الخطيرة هذه على دراسة النبات والحيوان وعلم البيولوجيا عامة ، ولكن كان أكثر اعتماده على التأمل الفلسفى ، وعلى علم الفيزياء ، ولذا كان طبيعيا أن يقف في تأملاته عند هذا الحد

فالذين يتحدثون عن كمال الطبيعة وينكرون ما فيها من وجوه النقص هم عند ديدرو أناس يبصرون ما نجحت الطبيعة في عمله ولا يبصرون ما فشلت الطبيعة في عمله .

وغنى عن الايضاح ان كل فلسفة تنكر وجود النقص والشر في الطبيعة والحياة فلسفة تتضمن الدعوة الى قبول كل ما هو كائن على علته ، بل تزين كل ما هو كائن على علته ، وهى لهذا فلسفة متفائلة مسرفة في

التفاؤل ، استقرارية مسرفة في الاستقرار ، تسد الطريق على كل من يفكر في ان الطبيعة أو الحياة أو المجتمع فيها نقص وشر ، وأنها بحاجة الى تغيير وترقية واصلاح . وهى من قبيل فلسفة الدكتور بانجلوس صاحب مذهب « ليس فى الامكان أحسن مما كان » ،

ولقد رأينا كيف سخر فولتير ، صاحب ديدرو وزميله فى « دائرة المعارف » ، من الدكتور بانجلوس وتفاؤله المسرف فى قصته « كانديد » . وليس غريبا أن تتبنى الارستقراطية الانجليزية والارستقراطية الفرنسية المذهب الالهى أو فلسفة « الديزم » هذه قبيل الثورة الفرنسية ، حينما لاح فى الأفق تمرد الطبقة المتوسطة على حكم الاقطاع والاشراف ، لتلقى فى روع الناس ان كل ما فى الطبيعة والحياة والمجتمع كامل وقائم على الخير ، وان ما يراه الناس من مظاهر النقص والشر

وهم من وهم العقل وخداع من خداع الحواس . وليس غريبا أن تنظر الطبقات الممتازة في فرنسا وانجلترا الى ديدرو وكل من ينقدون كمال الطبيعة والحياة والمجتمع نظرها الى من يمهد لثورة تعصف بعالمهم الجميل

وهذا فيما أعتقد هو المعنى الباطنى الذى عبر عنه ديدرو فى « رسالة عن العميان لمنفعة المبصرين » ، فالعميان عنده هم أولئك الذين فقدوا القدرة على الحكم الموضوعى ، فلم يعودوا يميزون بين الخير والشر وبين النقص والكمال ، واختلطت فى أذهانهم وضماثرهم ، بل وفى حواسهم أيضا قيم الاخلاق . وهو فى هذا يقول :

« أما أنا فقد كان واضحا عندى دائما ان حالة أعضائنا وحواسنا تؤثر تأثيرا عظيما فى معتقداتنا الميتافيزيقية والاخلاقية

» فليس بين الدلائل الخارجية التى تثير عاطفة الرحمة فينا وتعلمنا معنى الألم ما يؤثر فى العميان الا الشكوى ، ولذا فانى قليل الاحترام لعطفهم وشفقتهم . فأى فرق هناك عند الأعمى بين من يسيل بوله ومن ينزف دمه دون أن يتوجع ؟ بل ونحن كذلك . لا تخالجننا عاطفة الرحمة اذا خفيت علينا الاشياء بسبب بعدها أو ضالتها كما تخفى على الأعمى بسبب عماه . ان فضائلنا مرتبطة ارتباطا وثيقا بطريقة احساسنا وبدرجة تأثرنا بالاشياء الخارجية ! .. اننا نأسى لحصان يتألم ، ولكننا نسحق نملة دون أدنى تفكير ، رغم أن مبدأ الانفعال فينا واحد فى الحالين . آه يا سيدتى ما أعظم الفرق بين فكرة الاخلاق عند العميان وفكرة الاخلاق عندنا ! وما أبعد الفرق أيضا بينها عند الأصم وعند الأعمى ! وما أشد

قصور فهمنا للاخلاق في نظر كائن حاسته أقوى من حاستنا !

« وبالمثل فان أفكارنا وأفكارهم الميتافيزيقية لا تقل عن ذلك اختلافا : فما أكثر مبادئهم التي نراها مجرد سخافات ، والعكس صحيح ! . . مثال واحد أسوقه ، وأعتقد انه لا يقبل الجدل : وهو ان الحجة الكبرى التي تستخلص من عجائب الطبيعة حجة واهية جدا بالنسبة للعميان . فالسهولة التي نخلق بها ، اذا صح هذا التعبير ، المراثيات الجديدة باستخدام زجاجة صغيرة (يقصد المنظار) أعقد على افهامهم من كواكب النجوم التي حرموا من رؤيتها حرمانا تاما . وهذه الكرة الفامرة الضياء التي تتحرك من الشرق الى الغرب ، هذه الشمس ، لا تدهشهم بقدر ما تدهشهم نار صغيرة يستطيعون ان يدكوها أو يطفئوها »

من هذا ترى أن ديدرو كان من أسبق المفكرين الى توضيح فكرة النسبية في فهم الاخلاق وفي الادراك الميتافيزيقى . ومنه ترى انه وضع قدرة الانسان على الانفعال وعلى الادراك على بساط البحث ، وشكك في قدرة الانسان عامة على الحكم الموضوعى ، وربط بين تكوين القيم وتكوين المنطق الذى نحكم به على الاشياء وبين الاحساسات التى نستمدّها من الطبيعة والحياة والمجتمع . ولكنه لم يقف من مشكلة القيم الأخلاقية والميتافيزيقية موقف الشكك على طول الخط ، لان النهاية المنطقية لفلسفته هي ان الحكم الموضوعى ممكن لو استطعنا أن نزيل أسباب العمى أو الصمم الذى يخرب حواسنا ويزيف احساساتنا بصورة مؤقتة أو بصورة دائمة . فالخلل عنده في حواسنا أكثر مما هو

فى العالم الخارجى . وحواسنا المختلة هى مصدر ادراكنا
المختل وقيمنا المختلة واحكامنا المختلة . وهذا يعطى
الامل فى ان اصلاح هذه الحواس يؤدى فى النهاية الى
اصلاح القيم الانسانية المختلفة . فالتعليم او التنوير
مثلا من وسائل صلاح هذه الحواس لانه يزىل عمى
العميان ، ويجعلهم يبصرون ما يبصره بقية الناس

فولتير

- ١ -

اقترن اسم فولتير بالدعوة الى التسامح اكثر مما
اقترن اسم غيره من المفكرين . وهو صاحب القول
المشهور : انى أخالفك رأيك ولكنى أدافع حتى الموت
عن حقك فى ابدائه . والتسامح عند فولتير مقترن بحرية
العقيدة وبحرية التعبير معا . وقد شغله التنديد
بالتعصب والدعوة الى التسامح فكتب « رسالة فى
التسامح » يحمل فيها على اضطهاد الانسان للانسان
بسبب عقيدته أو رأيه ، ويوضح منافية التعصب لجوهر
الديانات

وفى « القاموس الفلسفى » « ١٧٥١ - ١٧٦٣ »
يعرف فولتير التسامح على الوجه الآتى :

« التسامح . ما هو التسامح ؟ انه ثمرة الانسانية .
اننا جميعا مجبولون على الضعف والخطأ ، فليغفر كل
منا حماقة أخيه ، وهذا أول قانون من قوانين الطبيعة
» ومن الواضح ان الفرد الذى يضطهد فردا آخر هو

أخوه في الانسانية لأن له رأيا يخالف رأيه ، هو وحش .
وهذا لا عسر في ادراكه . فما بالك بالحكومة وبالقضاة
وبالأمرء الذين ينكلون بمن لا يدينون بدينهم »

وهو في « رسالة في التسامح » يؤكد ان التسامح
له جذور في القانون الطبيعي وفي الحق الطبيعي ، وان
التعصب منافس لهما . وهو في هذا يقول :

« القانون الطبيعي هو ذلك القانون الذي تعلمه
الطبيعة للانسان ، فأنت تربي ولدا ، فهو مدين لك
بالاحترام بوصفك أباه ، وهو مدين لك بعرفان الجميل
بوصفك المحسن اليه . وأنت تزرع الارض بيديك ،
وهذا يعطيك الحق في ثمرات هذه الارض . وأنت تقطع
وعدا أو يقطع الغير لك وعدا ، ولا بد من الوفاء بالوعد

« وفي كل حالة ، يستند القانون الانساني على القانون
الطبيعي . وفي كل مكان على وجه الارض نجد أن أس
القانونيين جميعا هو : عامل الآخرين بما تحب أن يعاملوك
به . وتطبيقا لهذا المبدأ لا يمكن لرجل أن يقول لرجل
آخر : أعتقد عقيدتي وآمن بما لا يطيقه إيمانك والا كان
جزاؤك الموت . هذا ما يقوله الناس في اسبانيا والبرتغال
وجوا . وفي بلاد أخرى يكتفى الناس بقولهم : آمن والا
أبغضتك ، آمن والا أنزلت بك كل ما أستطيع من ضرر .
أيها الوحش ، أنت لا تدين بديني ولذا فأنت مجرد من
الدين ، وهذا يجعلك وباء بين جيرانك وفي مدينتك وفي
بلادك

« ان حق التعصب حق همجي ومناف للعقل . انه
حق النمر ، بل هو أفظع من ذلك بكثير ، فالنمور تفترس
لتأكل أما نحن البشر فيمزق بعضنا بعضا من أجل
فقرات ... »

ويعود فولتير الى وصف التعصب الدينى فى أسلوب
يفيى بالشاعرية الساخرة ، موضحا ان وراء كل تعصب
دينى عملية من عمليات النهب الاقتصاى . فىروى
أسطورة صغيرة يقول فيها انه فى ليلة من الليالى استغرق
فى التأملات ، فقد سحره جمال الطبيعة وانسجام
أفلاكها اللامحدودة ، وهو شعور لا تعرفه الدهماء .

وكان أعظم ما أثار اعجابه الذكاء الكامن وراء هذه القوى
العجيبة يديرها ويسيرها . فتقول نفسه : ان من
لا يروعه هذا المشهد لا ريب أعمى ، ومن لا يتبين خالقه
لا شك غبى ، ومن لا يعبدده لا محالة مجنون . ولو ان

انسانا كان يسكن المجرة فهلا يسبح بحمده كما يسبح
سكان هذه الأرض ؟ ان النور فى الشعرى هو النور فى
هذه الأرض وفى كل مكان ، وقياسا على هذا فان قوانين

الفلسفة الاخلاقية التى هى لب كل عبادة لابد ان تكون
واحدة فى كل مكان . فحب الوالدين الرؤومين والبر
بالمعزة المحتاجين الخ كلها مبادئ صحيحة فى كل زمان
ومكان . « فواجبات القلب واحدة فى كل مكان ، على
عتبات عرش الله ، ان كان له عرش ، وفى قرار الهوة
السحيقة ، ان كانت هناك هوة سحيقة »

وفىما هو مستغرق فى هذه التأملات ظهر له جنى
وحمله الى صحراء تكدست فيها أكوام من عظام ، وهو
نفس الجنى الذى تجلى له مرارا ليعلمه ان الله يحاسب
بطريقة غير طريقتنا ، وان عمل الخير خير ألف مرة من
الجدل فى معنى الخير . وبين عظام الموتى رأى طرقا
محفوفة بأشجار دائمة الخضرة ، وفى نهاية كل طريق
وقف رجل مهيب الطلعة يتأمل عظام الانسانية الهالكة
وحطامها فى أسف عميق ، ويزرف الدمع السخين ،

وبدا الزائر يلقي أسئلته الكثيرة على الجنى ، ولكن الجنى أجابه : لن أجيبك على شيء حتى تذرف الدمع السخين . وطاف به بين أكوام العظام قائلا : هذا دميم ! ثلثمائة ألف جاء في التوراة انهم كانوا يرقصون أمام معبودهم العجل أو يضاجعون نساء مدين . وهذا دميم ! الآلاف المؤلفة من المسيحيين الذين فتك بعضهم ببعض لخلافات ميتافيزيقية ، وكان كومهم كبيرا يبلغ السماء ، ولذا قسم الى عدة أكوام . وهذا كوم اثني عشر مليوناً من الأمريكيين « يقصد الهنود الحمر » الذين قتلوا في وطنهم لأنهم لم يعرفوا المعمودية ، أما المسلمون فكوم ضحاياهم صغير لأن من طلب منهم « الأمان » وعرض عليهم الجزية عفوا عنه

وبعد أن أراه أكوام العظام طاف معه بأكوام أخرى ، فاذا بها زكائب من الذهب والفضة وعلى كل منها أتيكت تقول : « أموال الزنادقة المقتولين في القرن الثامن عشر والسابع عشر والسادس عشر » أو « ذهب الأمريكيين وفضتهم » وهكذا دواليك

فتعلم الزائر انه ما من حرب تشب باسم الدين إلا وكان غرضها نهب أموال الغير . وبكى الزائر

ومشى الجنى بالزائر في الطرق ذات الأشجار دائمة الخضرة حتى بلغ الرجال الحكماء الذين جاهدوا طول حياتهم لينقذوا العالم من العنف واللصوصية . بلغهم واحدا بعد واحد . فرأى يوما بومبيليوس وسمعه يقول : « كان سلفى قاطع طريق وكنت أحكم شعبا من قطاع الطرق . فعلمتهم الفضيلة وعبادة الله ، وبعد موتى نسوا ما علمتهم أكثر من مرة . ونهيتهم أن يضعوا الأصنام في المعابد لأن الله الذى يمشى في الطبيعة بالحياة

لا يمكن تصويره . وفي عهدي لم يعرف الرومان الحروب
ولا الفتن ، ودينى قام على عمل الخير « فقبل الزائر
يده

ومضى الى الثانى فوجده فيثاغورس ، وسمعه يقول :
ان فخره لم يكن أبدا من ذهب كما أشاع الناس ، وانه
لم يكن قط ديكا كما جرت الرواية فيه ، ولكنه حكم
اتباعه بالعدل وعلمهم ان العدل هو أندر فضيلة وألزم
شئ فى الدنيا ، وهداهم الى أن يحاسبوا ضمائرهم
مرتين كل يوم

ثم انتقل الزائر الى زرادشت ، فوجده يجمع نيران
السماء فى بؤرة مرآة محدبة ، وسط قاعة بها مائة باب ،
كل باب منها يودى الى الحكمة ، فتعاليم زرادشت
تسمى الابواب وعددها مائة ، وعلى الباب الرئيسى
كتبت هذه العبارة : « ان خامرك الشك ولم تعرف ان
كان عملك خيرا أو شرا فأحجم عنه » وهكذا قطع الطريق
على السوفسطائيين

وبلغ سقراط وعرفه بأنفه الافطس وسمعه يقول :
أنا علمت تلامذتى ان القمر وعطارد والمريخ ليست آلهة ،
وان الله واحد وهو سيد الطبيعة ، لهذا اتهمنى الكاهن
انيتوس لحزازات شخصية بافساد النشء ، وأقنع
بذلك مجلس الاثينيين فسلمنى المجلس لسمام الجمهورية
فأعطانى كأس السم ومت فى السبعين بدلا من الحادية
والسبعين . ومع ذلك فأنا لا أفكر فى الكاهن انيتوس
الا وأرثى له

وأخيرا انتهى الزائر الى رجل وديع النفس لم يتجاوز
الثلاثين بكثير . وعجب لمرآة فقد كانت يداه وقدماه
مثقوبة بالمسامير يثر منها الدم وكان جنبه طعينا بحربة ،

وعلم منه أن الكهنة هم الذين فعلوا به كل ذلك ، وسأله :
« أردت أن تعلم قومك ديناً جديداً » فأجابه : « مطلقاً !
كل ما قلته لهم هو : « أحبوا الله بكل قلوبكم وأحبوا
اخوتكم في الانسانية كما تحبون أنفسكم » ، وهو مبدأ
قديم قدم العالم ، ومع ذلك فقد نكلوا به . وسأله
الزائر عن اسمه فنهره الجنى ، وعلم الزائر ان هذا
معلمه ، أيا كان اسمه ، وشاع في نفسه الهدوء واستيقظ
من الرؤيا

- ٢ -

قبل ان تبلور مبادئ الثورة البورجوازية الكبرى ،
الثورة الفرنسية ، في شعاراتها الثلاثة : الحرية
والمساواة والاخاء ، ظل الفكر الفرنسي قرناً كاملاً
يصوغ فلسفة الحرية وفلسفة المساواة وفلسفة الاخاء .
فلما نشبت الثورة في ١٧٨٩ كانت تستند الى ايديولوجية
كاملة التكوين ، بل ان هذه الايديولوجيا كانت قد
انتقلت من ادمغة المفكرين الى عقول المثقفين ثم الى قلوب
العامة أنفسهم ، فأصبحت بمثابة « دين » جديد ،
يعتنقه المثقفون بالعقل وتعتنقه العامة بالعاطفة ،
ولم يبق أمام الثورة الفرنسية الا ان تترجم هذه
المجردات الفلسفية والعواطف الانسانية الجديدة الى
نظم وتشريعات ومؤسسات وأفعال ومواقف عملية

وكان جوهر هذه الايديولوجيا نظرية الحق الطبيعي
أو القانون الطبيعي : فبهذه النظرية استطاع الفلاسفة
والمفكرون والفقهاء ان ينسفوا مبدأ حق الملوك الالهى ،
وان يجعلوا الشعب مصدر السلطات بعد ان كانت

السلطات كلها تنبع ممن يملكها بالحق الالهي ، وهم الملوك والاشراف ورجال الدين ، وبهذه النظرية استطاع الفلاسفة والمفكرون والفقهاء ان يدعوا الى عقيدة متفائلة هي « تقدم الجنس البشرى » او امكان تقدمه على اية حال ، وهي عقيدة كانت ثورية في مجتمع اقطاعي لانها فتحت باب الامل امام سائر الطبقات والافراد في مزيد من المعرفة ومزيد من الرخاء ومزيد من الحرية والمساواة والاخاء ، باصرارها على وحدة الانسانية في العقل او في الفكرة ، وبالتالي في الحقوق الطبيعية المترتبة على وحدة الجنس الانساني .

ولكن خطأ ان نزن ان الفلاسفة الذين مهدوا للثورة الفرنسية ، رغم اشتراكهم في الايمان بنظرية الحق الطبيعي او القانون الطبيعي ، كانوا جميعا ابناء مدرسة واحدة ، فقد كان لكل منهم منهجه في التفكير وفهمه للمجتمع وادراكه لمقومات الفطرة الانسانية . ففولتير شيء وروسو شيء آخر ، ومونتسكيو شيء ومابلي شيء آخر . بل لعل من الانصاف ان نقول ان بعض هؤلاء الفلاسفة كان طرف تقيض للبعض الآخر . واذا كانوا كلهم قد اتفقوا على فساد « العهد البائد » ووجوب تغييره ، فقد رسمت كل جماعة منهم صورة للمجتمع الجديد غير ما رسمته الجماعة الاخرى .

وهذا يفسر تعدد التيارات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية في الثورة الفرنسية ذاتها ، وتلاطم هذه التيارات تلاطما لم يعرف العالم لعنفه مثيلا في تاريخ الثورات . ومن الخطأ ان نفهم الصراع القانوني والدموي الذي اشتد صخباً وعريضة من ميرابو ولافايت الى دانتون ومارا وشوميت وروبسبير وباييف وبوناپرت

على انه مجرد صراع شخصى على السلطة . فقد كان هذا الصراع صراعا تاريخيا بين ايدولوجيات متعددة تعتنقها قطاعات مختلفة من المجتمع البورجوازي نفسه ، يمينه ووسطه ويساره . ومحنة الثورة الفرنسية التى بدت فى غزارة ما أراقت من دماء ابنائها جاءت من انها لم تكن ثورة مرتجلة تستوحى مبادئها من ظروفها العملية بل كانت حرب عقائد فكرية واجتماعية متعارضة ، تبلورت ورسخت فى نفوس الناس رسوخ العقائد الدينية ، او هى حرب أهلية تزيث بزى ثورة . ولولا ان هذه الايدولوجيات المتعارضة كانت تامة الاختمار كاملة التكوين واسعة الانتشار بين مختلف اجنحة البورجوازية الفرنسية لما اتسم الصراع الثورى بهذه الدموية الوحشية

وهذه جناية الفكر الفرنسى على الثورة الفرنسية وهبته الخالدة لها فى وقت واحد . فهو قد جعل منها مسرحا للجرائم النكراء ، وهو قد جعل من مضمونها الفكرى والاجتماعى بذرة كل فكر ثورى وتطورى ورجعى الى يومنا هذا . فبذور الديمقراطية منها ، وبذور الشيوعية منها ، وبذور الفاشية منها ، وبذور الاشتراكية على اختلاف مدارسها منها ، ومنها الفوضوية والعدمية والمثالية والمادية ، وكل ما نرى حولنا من احلام اجتماعية جميلة او سقيمة .

ويمكن ان نقول ان قطبى الرحى فى الفكر الفرنسى الذى مهد للثورة الفرنسية هما فولتير وروسو . وكلاهما آمن بنظرية الحق الطبيعى او القانون الطبيعى ، ولكن شتان الفرق بينهما ، ففولتير كان يؤمن بالعقل اما روسو فكان يؤمن بالعاطفة

ولد فرانسوا ماري اروييه ، فهذا اسم فولتير الاصلى ،
لاسرة متوسطة في ١٦٩٤ ومات في ١٧٧٨ ، قبل الثورة
بعام واحد ، عن اربع وثمانين سنة ، وكان أبوه من
رجال القانون يعمل موثقا للعقود ، فأراد والده
ان ينشأ هذه النشأة القانونية ، ولكن فرانسوا
المحب للآداب اختط لنفسه خطة اخرى ، فسعى
بذكائه البراق حتى لمع نجمه في الاوساط الارستقراطية
حيث عرف بنقده الساخر للبلاط ولرجالات فرنسا .
وقبض عليه وهو بعد في الحادية والعشرين ، بتهمة
نظم أبيات يهجو فيها الوصى على العرش ، الدوق
دورليان ، هجاء مقذعا وزج في الباستيل . ولم يكن
هو ناظم هذا الشعر ولكن سمعته كساخر جعلته
موضعا للشبهات ، ثم افرج عنه ، ولكنه بعد سنوات
تهجم بعبارات ساخرة على شريف من اشراف الدولة ،
وهو ما كان لا يفتقر من شاعر تافه المنبت مثله ،
فاعتدى عليه بالضرب أولا ، ثم سجن ، ثم نفى أخيرا
من البلاد ، فنزح الى انجلترا حيث أتيح له ان يدرس
المجتمع الانجليزى والديمقراطية الانجليزية وأن يتشرب
بفلسفة نيوتن ولوك .

وكانت شهرته كشاعر قد استقرت في فرنسا
قبل سفره الى انجلترا ، واتخذ لنفسه اسم فولتير
في ١٧٢٢ . ثم عاد فولتير الى فرنسا ، وفي ١٧٣٤
أصدر كتابه المعروف « رسائل فلسفية » غفلا من
اسم مؤلفه ، ولكن الكل كان يعرف ان فولتير هو
صاحب هذا الكتاب الذى كان في ظاهره وصفا
لحياة الانجليز وفي حقيقته نقدا للمجتمع الفرنسى . ثم
انتقل فولتير الى برلين في ١٧٤٩ ليقيم في بلاط فريدريك

الأكبر عاهل بروسيا الذى كان يحيط نفسه بالفلاسفة والكتاب والفنانين . وكان فولتير يرى فى فريديريك الأكبر المثل الأعلى « للمستبد المستنير » ويرجو أن يجعل منه حاكما صالحا يخدم الانسانية بهذا الاستبداد المستنير الذى يجعل من صاحبه خير اداة لنشر التنوير . ولكن يبدو ان استبداد فريديريك كان اكثر من استنارته ، فتشاجر معه فولتير بعد ثلاث سنوات ومضى الى سويسرا حيناً ثم استقر نهائيا فى عزبته بفرنیه . وفى فرنیه عكف فولتير على كتابة المقالات والمسرحيات والاشعار والرسائل التى ينسب فيها بالجهل والطفيلان ويدعو للتنوير والتسامح ويدافع عن حرية الفكر وحرية التعبير وسائر الحريات العامة حتى غدا بحق زعيم حركة التنوير ورسول التسامح والرمز الحى للدفاع عن حرية الفكر وسائر الحريات . وسدد فولتير اكثر سهامه الى الدور الذى يلعبه رجال الدين فى طمس العقول ونشر الجهالة والخرافات بين العامة ليسلس قيادهم ، فكان حجر الزاوية فى دعوته الفكرية والاصلاحية هو الايمان بالعقل الذى هو عنده الدليل الاول على انسانية الانسان ، والآصرة الاولى التى تربط جميع بنى الانسان . التنوير والتسامح وصيانة الحريات ، هذه عنده هى مفاتيح كل اصلاح .

وما كان فولتير ليثق كل هذه الثقة بأن التنوير أساس كل اصلاح لولا ايمانه بأن الانسان عاقل بالطبع ، وان كل ما فيه من فضائل هى ثمرة هذا العقل . وهذا عنده هو جوهر نظريته فى الحق الطبيعى أو فى القانون الطبيعى . انظر الى هذا الحوار الذى

يحدد فيه فولتير رأيه في القانون الطبيعي وفي الحق الطبيعي ، وهو من « القاموس الفلسفي » :

« ب - وما تعريفك للعدل والظلم ؟

ا - انه الفطرة التي تجعلنا نحس بالعدالة .

ب - وما تعريفك للعدل والظلم ؟

ا - هو ما يبدو كذلك لكل بني الانسان .

ب - ان الانسانية مؤلفة من عقول كثيرة . وقد

ذكروا ان الاسبرطيين كانوا يمجدون أنواعا من السرقة يعاقب عليها اللصوص في اثينا بالعمل في المناجم .

ا - هذا هراء وسفسطة ، فاسبرطة لم يكن فيها

مجال للسرقة لان كل شيء كان ملكا شائعا . وما تسميه

« سرقة » هو عقاب على الجشع .

ب - كان الرومان يحرمون زواج الاخت اما

المصريون والاثينيون بل واليهود فكانوا يجيزون زواج

الرجل من اخته لاييه ..

ا - هذه كلها قوانين قائمة على العرف وعلى

التقاليد التحكيمية وعلى العادات التي تزول . اما

القانون الجوهري فيبقى دائما . ارني بلدا واحدا يرى

شرفا في سرقة ثمرة كد الغير أو الحنث بالوعد أو الكذب

بفية الاضرار أو الافتراء على الناس أو القتل أو الاساءة

لمن احسن اليك أو ضرب الوالدين اللذين يطعمانك .

ب - هل نسيت ان جان جاك (يقصد روسو) ،

وهو من آباء الكنيسة العصرية قال : « ان اول رجل

اجترا على اقامة سياج حول قطعة من الارض وزرعها

كان عدوا « للجنس البشري » وكان ينبغي استئصاله،

هو مؤسس المجتمع المدني ، وأن ثمرات الارض للجميع ،

وان الارض ليست ملكا لاحد ؟

ا - ... ان كاتب هذا الكلام يبدو انه حيوان غير اجتماعى : فبدلا من ان ينهب ارض جار عاقل مجد ، كان ينبغى عليه ان يتشبه به فيما عمل ، ولو ان كل رب أسرة حذا حذو هذا الرجل العاقل المجد لتكونت من ذلك قرية جميلة فى أسرع وقت .

ب - اذن فانت تظن ان من يسطو على الرجل الذى يحيط حديقته ودجاجه بسياج وينهبه شخص لا يحترم واجبات القانون الطبيعى .

ا - نعم ، نعم . أعيد عليك ان هناك قانونا طبيعيا ، وهو غير مبنى على الاضرار بالآخرين او الشماتة فيهم .

ب - اظن ان الانسان لا يميل الى الشر ويفعله الا اذا وجد فيه نفعا له . ولكنى ارى اناسا بلا عدد يجدون نفعهم فى شقاء الآخرين ، وارى الانتقام شهوة بالغة العنف وامثلة مأسسيتها تروع النفوس ، وارى الطمع وهو أشد وافظع قد غمر الارض بطوفان من الدماء ، حتى انى كلما رسمت لنفسى صورة الانسان خيل الى انه شيطان مريد . وعبثا أفتش فى نفسى عن فكرة العدل وفكرة الظلم . وكلما ذكرت القديس ليو يتمسح فى اتبلا الهمجى والقديس جريجورى يتملق الطاغية فوكاس فى خسة لا قرار لها ، ولويس الثانى عشر الضعيف الذى نسميه لويس الطيب يتحالف أسفل تحالف مع البابا اسكندر السادس الذى لوته الحب الاثم ولطخته دماء ضحاياه العديدين ممن اغتالهم او دس لهم السم ، وكلما ذكرت الكاردينال مازاران الذى التمس حماية كرومويل وطرده نسل شارل الاول من فرنسا مرضاة له ، وهم أبناء عمومة لويس الرابع عشر ، كلما ذكرت هذا ومائة من الامثلة الاخرى

المتشابهة تلبيل خاطري ولم أعد أعرف ما الخير وما الشر .

ا - صحيح .. ولكن هل تمنعنا الايام العاصفة من الاستمتاع بالشمس المشرقة ... واذا كان اتيلا قاطع طريق والكاردينال مازاران وغدا ، فهل يمنع هذا ان هناك أمراء ووزراء شرفاء ؟ .. أليست فكرة العدالة قائمة دائما . فانما تقوم كل القوانين على فكرة العدالة هذه . ان اليونان كانوا يسمون القوانين « بنات السماء » وهذا لا يعنى غير بنات الطبيعة . أليست في بلادك قوانين ؟

ب - نعم .. بعضها صالح وبعضها سيء .

ا - ان فكرة القانون هذه كامنة في قرارة كل انسان اذا كان سليم العقل ، فمن اين استقيننا فكرة القانون اذا لم نستقها من فكرة الحق الطبيعي ؟ .. لا جدال في اننا استقينها منها .

ب - انت على صواب ، فهناك حق طبيعي . ولكن اقرب الى الطبيعة ايضا ان ينسى الناس ان هناك حقاً طبيعياً .

ا - طبيعي ايضا ان يكون الانسان اعور او ذا قتب او أعرج او ممسوخا او معتل الصحة . ولكننا نفضل من الناس الاصحاء .

ب - وهل هناك عقول عوراء وممسوخة كثيرة ؟ ..

ا - صمتا ! وارجع الى مادة « السلطة » من هذا القاموس .

فعند فولتير اذن ، برغم كثرة مظاهر الشر في الحياة والمجتمع ، هناك « حق طبيعي » هو مصدر القانون الطبيعي كما انه مصدر فكرتنا عن العدالة والقانون

وعن الخير والفضيلة . ولولا ان فى الانسان هذه الفطرة
السليمة التى تهديه الى العدالة والفضيلة لتبطل امره
وعاش كالحيوان . فالانسان اذن مفطور على الخير وعلى
العدل وعلى تمييز الحق من الباطل ، وفطرته هذه
هى التى تملئ عليه استنكار القوانين والنظم والاخلاق
الفاسدة .

ولكن هذا الحق الطبيعى وهذا القانون الطبيعى
او هذه الفطرة الانسانية قد تصاب بعاهة من حين لآخر
فتعجز عن التمييز . فالطمع مثلا او السلطة المطلقة ،
او الجهل ، اشياء تعمى عين العقل . ووجود ذوى
العاهات بيننا لا ينبغى ان ينسينا ان الناس بوجه عام
أصحاء العقول . أصحاء النفوس ما لم تفسدهم
المفسدات .

واذا اتفقنا على وجود هذا الحق الطبيعى وهذا
القانون الطبيعى ، وإذا اتفقنا على سلامة الفطرة الانسانية
فى مجموعها ألا يترتب على ذلك ان نثق فى قدرة الناس
فى مجموعهم على الاهتداء الى التشريعات الصالحة على
عكس ما يقول به أصحاب نظرية الحق الالهى ؟ . ان
المعركة عند فولتير أولا وقبل كل شئ معركة تنوير ،
والتسامح وحرية الفكر وحرية التعبير وسائر الحريات
العامة كلها ضمانات لرقى المعرفة وانتشار النور بين
بنى الانسان .

- ٣ -

كان محور الجدل بين مفكرى القرن الثامن عشر
موضوعا يبدو لاول وهلة انه من صميم الدين والاخلاق،

ولكنه كان في حقيقة الامر أساسا للفكر السياسى والاجتماعى بل والفكر الاقتصادى الى درجة ملموسة . وهذا الموضوع الذى شغل اذهان مفكرى القرن الثامن عشر هو الفطرة الانسانية أو الطبيعة الانسانية : أهى فطرة خيرة أم فطرة شريرة ، والعالم الذى نعيش فيه ، أهو عالم قائم على الخير أو عالم قائم على الشر . وليس معنى هذا ان من أولئك المفكرين من أنكر وجود الخير أو وجود الشر ، ولكن مذاهبهم تعددت في جوهر الطبيعة الانسانية وجوهر الوجود في مجموعه : أيهما الاصيل فيه وإيهما المكتسب : الخير أم الشر ، ومن هذا تفرعت مناقشة علة ما في الكون من فساد وما في اخلاق الناس وسلوكهم من عطب .

أما رأى فولتير في هذا الموضوع الذى كثر حوله اللجاج فهو واضح في اكثر أعماله ضمنا وتصريحا . وهو مبلور في « قاموسه الفلسفى » حيث يقول مثلا تحت مادة : « الانسان ، هل ولد شريرا ! ؟ »

« أليس من الثابت ان الانسان لم يولد فاسدا وأنه ليس ابن الشيطان ؟ .. فلو ان طبيعته كانت فاسدة لارتكب الجرائم المنكرة والأعمال الوحشية ما ان تعلم كيف يمشى ، ولاستعمل أول سكين تصل يده اليه لظعن كل ما أثار سخطه ، ولشبابه بالضرورة الذئاب والشعالب الصغيرة التى تعض بمجرد ما تثبت لها النواجد

« أما الانسان فهو على العكس من ذلك ، وهو في جميع بلاد العالم كالحمل في طباعه ابان طفولته . فلماذا اذن وكيف يتحول الانسان في أحيائين كثيرة الى ذئب أو ثعلب ؟

« أليس تفسير ذلك انه يولد خلوا من الخير والشر

وان التعليم والمثل الذى يحتذيه والحكومة التى يخضع لها هى التى تحدد نزوعه الى الفضيلة او الرذيلة ؟ »

ثم ينتقل فولتير بعد ذلك الى القول بأن النساء ارق قلبا وأكثر انطباعا على الخير من الرجال بحكم توفرهن على تربية أطفالهن . ويسوق للتدليل على رأيه بعض الاحصاءات الاولى التى تفيد بأن عدد الخارجات على القانون فى السجون او من المحكوم عليهن بالاعدام اقل كثيرا من عدد الخارجين على القانون . ثم يذهب الى ان بعض المهن التى يزاولها الناس من دون بعضها الآخر تشيع القساوة فى نفوسهم .

ففولتير اذن على خلاف فلاسفة « الفطرة » كان يعتقد ان الانسان يولد بغير « فطرة » ، او يولد ونفسه صفحة بيضاء يمكن أن ينقش عليها حب الخير أو يلطخها النزوع الى الشر بحسب البيئة التى ينشأ فيها . ومن هنا كان ايمان فولتير بخطورة اثر التعليم والتنوير فى كل اصلاح اجتماعى وسياسى .

ولكن فولتير لم يكن يواجه الفلاسفة من دعاة الفطرة الخيرة والفطرة الشريرة فحسب ، بل كان يواجه مدرسة كبرى من مدارس الفكر الرجعى فى عصره ، هى مدرسة الفيلسوف لايبنتز التى كانت تبشر بالمذهب المعروف القائل ، انه « ليس فى الامكان احسن مما كان » . وخلاصة فكر هذه المدرسة ان كل شئ فى الكون والحياة والمجتمع مرتب ومنظم تنظيما طبيعيا عاقلا ومعقولا بحيث نستطيع القول بأن العالم الموجود هو افضل عالم ممكن . فاذا كان به قصور أو شر فذلك لان القصور أو الشر فى طبيعة الاشياء من ناحية ، ولان ما يبدو قصورا أو شرا انما هو كذلك فى جزئيات الحياة

لا فى كلياتها . بل ان القصور الجزئى والشر الجزئى
انما ركبا فى الاشياء من اجل غاية سامية هى تحقيق
الكمال الكلى والخير الكلى . فنحن اذن نعيش فى
افضل عالم ممكن . بل ان من اتباع هذه المدرسة
من نفى وجود الشر بتاتا وذهب الى ان ما نتوهمه شرا
فى الحياة انما هو شر فى الظاهر فقط ، اما الحقيقة فهى
ان كل شر ظاهر مسخر لتحقيق خير اكبر قد لا ندركه
لبعدنا عنا او لسموه عن ادراكنا .

وواضح ان هذا المذهب مذهب مسرف فى التفاؤل ،
وانه قد يستخدم فى مجتمع فاسد لاشاعة التفاؤل
الزائف بين الناس ليرتضوا اوضاع الحياة على علاتها ،
كما يستخدم لتسفيه كل نقد لنقائص الحياة ولشروع
المجتمع . وهذا ما حدث فعلا فى القرن الثامن عشر
قبل الثورة الفرنسية ، فقد وجدت فلسفة « ليس فى
الامكان احسن مما كان » دعاة كثيرين بين فلاسفة
الارستقراطية الذين ارادوا ان يصوروا للناس انهم
يعيشون فى ظل « افضل عالم ممكن » ليسدوا الطريق
على كل دعوة لاصلاح المجتمع وتقويمه .

وهكذا كتب فولتير روايته المشهورة « كانديد »
ليسخر من انصار هذه الفلسفة ويظهر تعارض رايهم
مع ايسر حقائق الحياة وابسط قوانين المنطق .

فكانديد اسم فتى وسيم المحيا صبوح الوجه حلو
الشمائل يفيض بنضارة الشباب وصراحته فكان كل ما
يدور فى قلبه يرتسم على وجهه الصبوح الصريح . وفى
هذا يقول فولتير لعل هذا الفتى سمي كانديد ،
ومعناها الصريح فى هذا القلب الصريح والوجه الصريح
والمحيا الصريح . وكان كانديد يعيش فى قصر شريف

اقطاعى من اشراف عصره بولاية وستفاليا من اعمال المانيا ، اسمه البارون توندر دن ترونخ . وكان خـدم القصر القدامى مشتبهين فى انه ابن سفاح انجبته اُخت البارون من سيد كريم من اهل الجيرة ، اراد ان يتزوجها فأبت لا لشيء الا لانه لا يستطيع ان يعدد فى نسبه أكثر من واحد وسبعين جدا من الفرسان . اما بقية شجرة أسرته فقد عدا عليها الزمن فدرست وانطوت مع السنين الفابرات .

وكان سيدى البارون رب القصر اقوى اشراف وستفاليا ، وكانت لسيدتى البارونة بنت فى السابعة عشرة من عمرها غضة بضة تتوهج الصحة فى خديها وكان اسمها كونجوند . وكان لسيدى البارون ابن جدير بأن يكون ابن أبيه . وقد جاءه أبوه بمؤدب فاضل هو الدكتور بانجلوس ليعلمه علم الكونيات الكونية وعلم اللاهوت اللاهوتى وعلم الميتافيزيقا الميتافيزيقية . فكان الفتى كانديد يحضر هذه الدروس ويستمتع اليها فى اصفاء شديد مع ابن البارون توندر دن ترونخ .

وكان عند المؤدب بانجلوس حلم واحد فى حياته وهو ان يصبح استاذ الفلسفة فى جامعة وستفاليا ، وكان يؤمن بالفلسفة العظيمة القائلة « انه ليس فى الامكان احسن مما كان » ، واننا نعيش فى افضل عالم ممكن . ويدلل على ذلك بأن الانوف خلقت لتحمل النظارات وبأن السيقان خلقت لتلبس الجوارب الحريرية ، وأن الاحجار موجودة فى الطبيعة لتبنى بها القصور والخنازير لتؤكل طول العام . وعنده ان القائلين بأن كل ما فى العالم خير فلاسفة سفهاء فأصح من ذلك ان يقولوا اننا نعيش فى افضل عالم ممكن بدليل ان قصر سيدى البارون هو افضل قصر فى وستفاليا .

وكانت الأنسة كونجوند تنزه ذات يوم في الغابة المجاورة للقصر ، فرأت الدكتور بانجلوس يعطى درسا في الفلسفة التجريبية العملية لوصيفة أمها ، وهي بنت جميلة طيبة . فاشتاقت كونجوند الى تعلم مثل هذه العلوم العملية ، وذهبت تتأمل التمرينات العملية المتكررة حتى حفظتها وعرفت معرفة تامة كل علة وكل معلول في الدكتور بانجلوس ، وبخاصة العلة الكافية التي تخرج منها النتيجة بحسب تعاليم الفيلسوف لايبنتز وبشيرة الدكتور بانجلوس . وذهبت تحلم بأن تكون هي العلة الكافية عند كانديد وان يكون هو أيضا علتها الكافية .

والتقت كونجوند بكانديد في القصر فاحمر وجهها خجلا واحمر وجهه خجلا ، وكانا وراء ستار . فأسقطت منديلها فانحنى كانديد والتقطه وأعاده اليها ، وأمسك بيدها الممتدة وقبلها في أدب وهو لا يعرف انه ارتكب جريمة . ولكن البارون توندر دن ترونخ رأى الجريمة وعرف انها جريمة وفهم العلة والنتيجة ، فركل كانديد ركلا موجعا وطرده من القصر ، اما سيدتى البارونة فتكفلت بصفع كونجوند بعد ان افاقت من اغماؤها .

وهكذا بدأت الحياة تقسو على كانديد ، فتشرد طويلا حتى بلغ قرية مجاورة اسمها فالديبرجهر فترار بكدد كدروف . وكان خاوى الوفاض يتهافت من الجوع والاعياء . وتوسم فيه رجلان في زى عسكرى فتسوة الفتيسان فأقبلا عليه وأكرماه بالطعام والشراب رغم اعتذاره لهما بأنه لا يملك شروى فقير ، فانتعش الأمل في نفسه وازداد ايمانه بحكمة الدكتور بانجلوس القائلة بأن كل ما هو موجود موجود للخير . بل ان السيدين أعطياه مالا وأبيا أن يأخذا صكا وكان مدار حديثهما أن

الناس ما خلقوا الا ليساعد بعضهم بعضا . ثم بدأ احدهما يسأله ان كان يحب . فقاطعه كانديد الولهان يؤكد حبه للآنسة كونجوند . ولكن السيد عاد يقول : « لا ! لا ! انما كنت أسألك ان كنت تحب ملك البلغار » . فأجابه كانديد ببساطة انه لا يحبه لانه لم يره أبدا . ولكن السيد أقنعه بضرورة شرب نخب أحسن ملك في اوربا ، وبعد الانتخاب قالوا له : كفى ! انت منذ الآن بطلنا المنقذ !

وفجأة وجد كانديد نفسه جنديا في جيش البلغار ، وبعد أسابيع من التدريب الشاق راجع نفسه فلم يجد لهذه النتيجة علة ولم يفهم لبطولته سببا واضحا . وخطر له ذات يوم أن ينصرف ، فانصرف في هدوء . ولكنه ما بعد فرسخين حتى تجمهر حوله اربعة أشداء القوا به في السجن الحربى بتهمة الفرار من الجيش . وخيره المجلس العسكرى بين الجلد على الطريقة البلغارية فتشترك الاورطة كلها في جلده ستا وثلاثين مرة أو الاعدام رميا بالرصاص . فاختار الجلد مؤكدا ان الانسان خلق مخيرا لا مسيرا . ولكن بعد الف جلدة اخذ يضرع اليهم أن يعدموه . فعصبوا عينيه وجعلوه يركع ، ولولا ان ملك البلغار مر في ذلك الوقت وسأل عن جريمته وتيقن من سذاجته لاصبح في خبر كان . ولكن الملك عفا عنه ، وبعد أسابيع أبرأ الطبيب جراحه .

واشتبك ملك البلغار مع ملك الابار في معركة ، واصطف الجيشان وجها لوجه في احسن حلة . وكانت المدافع علة كافية لقتل ستة آلاف جندى من كل فريق ، والبنادق علة كافية لازالة عشرة آلاف مقاتل من أفضل عالم ممكن ، اما السونكى فكانت علة كافية لقتل بضعة

آلاف أخرى حتى تجاوز القتلى ثلاثين ألفا ، وأقام كل من الملكين صلاة شكر في معسكره ، وانطلق كانديد من هذه المجزرة بين الجثث ليفكر في مسألة العسل والمعلولات .

وفي قرية بعيدة كاد أن يتضور جوعا ، وكان هناك رجل يعظ الناس في الخير ويحضهم على الاحسان للفقراء . فاقرب منه كانديد وطلب حسنة ليشتري رغيفا ، فسأله الرجل أن كان يؤمن بأن المسيح الدجال يمشي الآن بين الناس فلما أجاب كانديد أنه لا يعرف شيئا عن هذا الموضوع وذكره بأنه جائع انهال عليه سبا وشتما ، وكاد يصيبه الاذى لولا أن رجلا طيبا اسمه جيمس اخذه في بيته وعنى بشأنه . وكان جيمس هذا ينسج السجاجيد العجمية في هولندا ، فأخذ يعلم كانديد هذه الحرفة . واهتزت نفس كانديد لما رآه من عطف جيمس عليه فقال لصاحبه ان الدكتور بانجلوس قد علمه صدقا حين علمه ان كل ما هو موجود للخير .

وفي اليوم التالي التقى كانديد بشحاذ تتقزز النفس لرؤيته ، مهلهل الثياب شائه الخلقة أكلت القرع طرف أنفه وبعض فمه ، ولكن كانديد الطيب أخذته به رحمة فأعطاه المال القليل الذي أخذه من صانع السجاجيد ، وهم بالانصراف . ولكن الشحاذ استوقفه قائلا : « ألا تعرفنى ؟ . . انا صديقك بانجلوس » . فأخذ كانديد

العجب والاسى لما رآه من سوء حال أستاذه ، واستفسر منه عما جرى له ولكونجوند . فعلم منه ان كونجوند قد ماتت . وما أن سمع كانديد بموت حبيبته حتى مادت الارض تحت قدميه وذهب يكفر بكل ما تعلمه عن الدكتور بانجلوس من ان كل ما يوجد للخير ، وأنه ليس

في الامكان احسن مما كان ، وان هذا العالم افضل
عالم ممكن . وازداد حزنه حين علم بأن عسكر البلفار
اغتصبوها وأطاحوا برأس أبيها البارون الذي أراد
حمايتها ومزقوا أمها البارونة اربا اربا وفتكوا بأخ
كونجوند ودمروا القصر تدميرا . اما في وصف حاله فقد
قال الدكتور بانجلوس ان هذا المرض الخبيث الذي
شوه وجهه وهو الزهرى انما جاءه من حب باكويتا
وصيفة البارونة ، وقد اخذته باكويتا من راهب عالم
اخذه بدوره من كونتيسة عجوز كانت قد اخذته من
كابتن في الخيالة اخذه من مركيزة اخذته من اسباني .

وظن كانديد ان الشيطان لا بد ان يكون أصل هذه
السلسلة المتصلة من الداء الخبيث ، وهم بنقض نظرية
استاذ الدكتور بانجلوس في ان هذا افضل عالم ممكن
وان كل ما يوجد يوجد للخير ، لولا ان بانجلوس بادر
بتصحيحه قائلا : ان كل هذا التسلسل في العلل
والمعلولات لا غناء عنه في بناء افضل عالم ممكن .

فالاسباني قد جاء به من جزيرة في امريكا ، ولولا ان
الاسباني ذهب الى امريكا لما عرف الاوربيون الكاكاو
وغيره من خيرات امريكا . فواجب كانديد ألا يتسرع في
نقض تعاليم استاذه وأن يستمسك بالحكمة القائلة : ان
كل ما يوجد يوجد للخير .

— { —

برغم محنته الشديدة ، بعد ان اصابه الداء الخبيث ،
داء الزهرى ، ظل الاستاذ بانجلوس على ايمانه الثابت
بفلسفة التفاؤل الذي لا يحد بحدود . وأراد به تلميذه

كانديد خيرا فأوصى به صديقه المحسن جيمس ليأخذ بيده وينفق عليه حتى يبرأ من علته . وبالفعل أخذ جيمس الدكتور بانجلوس تحت رعايته ، واستخدمه كاتب حسابات في متجره . وبعد فترة رحل معه ومع كانديد الى لشبونة لقضاء أعماله .

ولم يغير بانجلوس شيئا من طباعه ومبادئه ، فأخذ يهدى جيمس الى فلسفة التفاؤل المسرف ، ويعلمه ان كل شيء في الحياة على خير حال ممكن ، او بلفته هو : ليس في الامكان احسن مما كان . ولكن جيمس كان يجيبه : « لا بد ان البشر أفسدوا طبائعهم شيئا ما . . فهم لم يخلقوا ذئابا ومع ذلك فقد صاروا ذئابا . . والله لم يعطهم مدافع او سونكي ، ومع ذلك فقد صنعوا المدافع والسونكي ليدمر بعضهم بعضا . ومن امثلة هذا الفساد ذلك القانون الذي يقضى بالحجز على ممتلكات المفلسين فيضيع على الدائنين حقوقهم ! »

وهنا يجيبه الدكتور بانجلوس : « كل هذا لازم ولا غناء عنه . ومن المصائب الخاصة يتألف الخير العام . وهكذا فكلما ازدادت المصائب الخاصة ازداد الخير العام . . »

وما ان انهى بانجلوس عبارته المتفائلة حتى هبت عاصفة عاتية جعلت سفينتهم كريشة تتقاذفها الامواج . وهجم الموج على سطح السفينة فاخطف بانجلوس ، ولكن جيمس الطيب تشبث به قبل ان يفرق وظل يجذبه حتى استطاع ان يتسلق الى سطح المركب ، غير ان جيمس الطيب فقد توازنه فسقط في البحر وغرق جزاء له على بطولته . كل ذلك ولشسبونة على مدى النظر ، وأراد كانديد ان يقفز لينقذ صاحبه المحسن

اليه ، ولكن الدكتور بانجلوس رده عن ذلك قائلا : لا بد
ان هناك حكمة في هذا : لا بد ان جيمس قام بهذه
الرحلة الى لشبونة ليفرق .

وبعد قليل غرقت السفينة وغرق كل من فيها الا
كانديد وبانجلوس وبحار شرس عرييد .

وما ان بلغ ثلاثتهم المدينة حتى زلزلت الارض زلزالها
واندلعت منها السنة اللهب فتداعت المنازل ، وفي
دقائق معدودة صارت المدينة الجميلة الى خرائب
واكوام من تراب . اما عدد الضحايا فكان ثلاثين الفا .
وكان ثلاثتهم من الناجين . واخذ البحار العرييد يمشي
بين جثث القتلى باحثا عن مال ينهبه وعن شراب يشربه .
وجلس كانديد وبانجلوس بين أشتات الناجين وكانوا
يطعمون ويبلون خبزهم بدموعهم ، فأخذ بانجلوس
يعزيهم قائلا : « ان ما حدث ما كان يمكن الا ان يحدث ،
ولا بد ان ما حدث كان للخير . فاذا كان هذا البركان
في لشبونة فمحال ان يكون في مكان آخر ، ومحال ان
يكون شيء في غير موضعه ، وكل ما في الدنيا خير . . »

وسمعه رجل من محاكم التفتيش يقول هذا الكلام
فاتهمه بالزندقة لان الايمان الصحيح يقول : ان الزلزال
والبركان هما عقاب الله للانسان على خطاياهم . واحاط
الحرس الاشداء بالدكتور بانجلوس وبتلميذه كانديد
واقترادوهما الى السجن حيث جلدا بالسياط جلدا
مبرحا . ثم شنقوا بانجلوس وقذفوا بكانديد في عرض
الطريق . وهكذا خرج بانجلوس من افضل عالم ممكن
وهو يقول كل ما يحدث يحدث للخير !

وشد كانديد رحاله الى امريكا حيث صادفه حسن
الطالع فجمع اكدا ساسا من الذهب وثمان الدرر من

الدورادو . وكان قد علم ان حبيبته كونجوند حية ترزق فعاد الى اوربا للبحث عنها وكان في معيته فيلسوف متشائم يدعى مارتن على تقيض بانجلوس المتفائل . فأصبح كل لحظة يسمع مارتن يقول : ليس في الامكان أسوأ مما كان ، بعد ان كان يسمع بانجلوس في كل لحظة يقول : ليس في الامكان احسن مما كان . وبدأ بحث كانديد عن حبيبته كونجوند .

وبلغ كانديد البندقية وفي يوم الكرنفال التقى في بهو فندقه ستة رجال وراء كل منهم تابع يخاطبه قائلا : يا صاحب الجلالة : وظن اولاً انهم من المحتفلين بالكرنفال ، ولكنه عرف فيما بعد ان أحدهم هو السلطان احمد الثالث الذي عزله ابن أخيه السلطان محمود من عرش تركيا وشنق وزراءه ، والثاني هو ايفان امبراطور روسيا الذي عزل وهو في المهملد ورباه أبوه وأمه في السجن ، والثالث هو تشارلز ادوارد ملك انجلترا الذي تنازل له أبوه عن العرش فحاول السدفاع عن العرش ولكنه طرد وفقد ثمانمائة من أتباعه رؤوسهم . والرابع هو ملك بولندا السابق الذي احتلت بلاده فققد عرشه . والخامس هو ملك آخر لبولندا فقد عرشه مرتين في ظروف متشابهة . والسادس هو ثيودور ملك كورسيكا الذي أصبح مفلساً لا يملك ثمن قميص . . فأعطاه كانديد حسنة . . وأحسن بزهو عظيم

وأعلن الفيلسوف مارتن لكانديد ان هذا يؤيد رأيه في الحياة . فعزل الملوك والتنكيل بهم شيء من روتين الحياة ، ولا داعي للحزن عليهم فهناك ملايين البشر أجدر منهم بالثناء .

وعلم كانديد ان حبيبته كونجوند وأخاها البارون

وبانجلوس قد أسره ترك وباعوهم بيع الرقيق .
فعجب لذلك عجباً شديداً فقد رأى بنفسه بانجلوس
معلقاً في المشنقة بلشبونة . أما كونجوند فكانت تفصل
الصحون في سراى أمير بترانسيلفانيا وبيع كانديد أكثر
جواهره التى جمعها فى أمريكا لتجار من يهود اسطنبول
بأبخس ثمن ليفتيديهم ويعتقهم .

وروى الدكتور بانجلوس على كانديد كيف نجا من
مشنقة محكمة التفتيش فقال : ان يوم اعدامه كان يوما
مطيرا وفي عجلة الجلاد لم يحكم حبك الخية ، وهكذا
ظنوه مات وهو حى ، وبدأ الطبيب فى تشريح جثته
فصرخ ففر الطبيب كأنه رأى الشيطان . ثم ابتسم
بانجلوس وأضاف : ألم أقل لك اننا نعيش فى أفضل
عالم ممكن وان كل ما يحدث يحدث للخير ؟

اما كونجوند فقد وجدها كانديد شائبة الخلقة كأنها
عجوز شمطاء من كثرة المحن ، فارتاع وطار الحب من
قلبه ، ولكنه رغم ذلك طلب يدها وفاء بوعده . وهنا
تدخل اخوها البارون الجاحد ورفض ان تتزوج اخته
سليلة الاشراف من رجل لا نبالة فى دمه وصاح قائلاً :
انه يفضل الموت على ذلك . ولم يكن كانديد فى الحقيقة
حريصا على هذا الزواج ، ولكن العناد والكبرياء
المجروحة جعلاه يرد البارون المتفطرس الى حياة
الرق التى كان يحياها ، ويتزوج من كونجوند .

وهكذا عاش كانديد مع كونجوند بين صديقيه
الفيلسوف المتفائل بانجلوس والفيلسوف المتشائم مارتن
فى ضيعة صغيرة اشتراها بما تبقى له من مال . وكان
الفيلسوفان يتجادلان عامة النهار والليل فى الفلسفة
والميتافيزيقا بدلا من أن يزرعا الحقل : هذا يقول اننا

نعيش في أفضل عالم ممكن وذاك يقول اننا نعيش في
أسوأ عالم ممكن

وكان للجماعة جار من دراويش الترك واسع الحكمة ،
فاحتكمت اليه الجماعة لتعرف لماذا خلق الله الانسان
وما الخير وما الشر . وأجابهم الدراويش هازئاً : اذا
أرسل عظمة السلطان سفينة الى مصر أترأه يفكر ان
كانت فئران السفينة سعيدة أم شقية ؟ ثم أوصد
الدراويش بابه دونهم

ولكن الحكمة أتت كانديد من مكان آخر . ففي عودتهم
من بيت الدراويش رأوا شيخاً وسيم المحيا يتنزه راضى
البال في بستانه الصغير الجميل . واستضافهم الشيخ
وقدم لهم قهوة ، وعطرت بساتنه لحاهم بالطيب .
وعجبوا لهدوئه وسعادته واسطسبول في ثورة جارفة
خفق فيها وزيران والمفتى وأعدم مئات على الخازوق
فأجابهم الشيخ انه يعيش في عزلة وهدوء لا يسمع بمفت
ولا يستقصي أنباء وزير ولا يزعج نفسه بشئون السياسة
والفلسفة ، وإنما يزرع بستانه بيديه ويبيع ثمار كده
للغير وهذا هو سر سعادته

وعادت الجماعة الى حقل كانديد ، وعاد بانجلوس
ومارتن الى جدلهما الميتافيزيقى الذى لا ينقطع .
فبانجلوس يثبت ان فطرة الانسان خيرة وان كل ما يحدث
يحدث للخير ، واننا نعيش في أفضل عالم ممكن ، ومارتن
يثبت عكس ذلك . فنظر اليهما كانديد وقال :

كل هذا قد يكون صحيحاً ، ولكن فليزرع كل بستانه
وهذا كان رأى فولتير في الجدل البيزنطى الذى انتشر
في عصره حول الفطرة الانسانية

نقش على قبره : « أعد الناس ليكونوا أحرارا » ،
وهو نقش متواضع ينم عن اتزان صاحبه وتجنبه
الاسراف فى كل شىء . فلو قد كان فولتير من المسرفين
أو ممن يستسلمون للعاطفة الهوجاء لتطلع الى المستقبل
القريب وهو على فراش الموت فرأى الثورة الفرنسية
تندلع سنة ١٧٨٩ ، أحد عشر عاما بعد وفاته ، وصاح
قائلا : « انقشوا على قبرى : هنا يرقد فرنسوا مارى
ارويه الشهير بفولتير ، ولد عام ١٦٩٤ وتوفى عام
١٧٧٨ : جعل الناس أحرارا »

فلقد كان فولتير فى طبيعة نفر من الكتاب والمفكرين
والعلماء فى القرن الثامن عشر مهدوا لقيام الثورة
الفرنسية بالفكر والقلم وزلزلوا طفيان الملكية وطفيان
الكنيسة فى أوربا كلها ، لا فى فرنسا وحدها ، بل وفى
العالم كله ، فمما من ثورة زلزلت طفيسان
الملكية وطفيان الاقطاع وطفيان الكهنوت فى اية
بقعة من بقاع الارض الا وكانت متأثرة بطريق مباشر أو
غير مباشر بأفكار فولتير وروسو ومونتسكيو وديدرو
ودالمبير وعامة الكتاب المعروفين باسم كتاب «الموسوعة»
أو «الانسكلوبيدين»

وقد كان أثر فولتير فى ايقاظ الشعور الثورى وتنبيه
الناس الى مفسد الاستبداد المادى والروحى أعظم من
أثر أى مفكر آخر من أبناء جيله باستثناء روسو ، أو
ربما كان أعظم من أثر أى مفكر آخر مع اطلاق القول
ودون احتياط فيه . فاذا اردت الدليل الملموس على
هذا الاثر العظيم فأذكر انه بين قيام الثورة الفرنسية

وعام ١٨٣٥ طبعت مجموعة أعماله الكاملة أربعا وثلاثين طبعة أى بمعدل طبعة كل عام ونصف تقريبا بل أذكر انه نشر فى السنوات السبع الواقعة بين ١٨١٧ و ١٨٢٤ من أعماله الكاملة ٣١٦٠٠ مجموعة تتكون من ١٥٩٨٠٠٠ مجلد

ففولتير اذن كان فى عصره ولا يزال فى عصرنا هذا كاتباً مقروءاً على أوسع نطاق ، وهو يمتاز على غيره من الكتاب بأن قراءه من جميع الطبقات ، فالأشراف وسراة الناس والمترفون أنفسهم وجدوا فى الماضى ويجدون فى الحاضر متعة فى قراءته لا تعدلها متعة وحكمة فى أفكاره قل أن تبلغها حكمة رغم ما يكيله لهم ولجورهم من سخيرية مريرة . والمثقفون يأنسون اليه والناقمون على مظالم المجتمع يلتمسون فى أعمال فولتير الكثيرة الذع فكاهة وأمر سخيرية والمع ذكاء ، أكاد أقول فى كل جملة خطها قلمه وتقد بها المجتمع العبودى

واذا أردت أن تتحقق من اثر هذا المفكر العظيم والساخر النادر فى بنى عصره فاعلم انه حين زار باريس آخر زيارة له بعد غيبة سبع وعشرين سنة كان يقيم ابانها فى بلدة فرنیه على الحدود السويسرية ، أعلنت المدينة ذلك اليوم اجازة رسمية فيها ونصبته الاكاديمية الفرنسية رئيسا لها وتجمهرت الجماهير حول مركبته فى مظاهرة عظيمة تحييه وتهتف له بطول الحياة . وفى المساء مضى فولتير الى مسرح الكوميدي فرانسيز ليشهد تمثيل مسرحية من مسرحياته اسمها « ايرين » ، مثلتها ترحيبا بمقدمه ، فوجد طريقه الى مدخل المسرح بين صفين من أجمل نساء المجتمع قد اصطففن لاستقباله ، وتعطل التمثيل ولم يرفع الستار عشرين دقيقة كاملة

كان النظارة يحيون أثناءها هذا الكاتب الشيخ الذي كان يومئذ في الرابعة والثمانين من عمره ، وهو مظل عليهم من مقصورته . وحول الفندق الذي أقام فيه فولتير احتشدت الجماهير من كل طبقة تحية هاتفة : « عاش فولتير منقذ كالاس »

فمن يكون كالاس هذا الذي ارتجت له ضمامائر الفرنسيين في تلك الحقبة البعيدة حتى نظمت من أجله المظاهرات واستقبل بسببه فولتير في باريس استقبال الفزاة الفاتحين

لم يكن كالاس رجلا واحدا ، بل كان أسرة بكاملها مكونة من أب وأم لهما جملة أولاد وبنات ، وكان أحد هؤلاء الأولاد شبه أبله وقد أقدم على الانتحار ، فجر انتحاره الى سلسلة من المآسى أحاقت بالأسرة كلها . فقد كان آل كلاس يدينون بالمذهب البروتستانتي وفرنسا كما هو معلوم بلد كاثوليكي . وذهب بعض رجال الدين الكاثوليك الى أن الولد لم يمت منتحرا بل مات مقتولا بيد والده لأنه أراد أن يتحول من البروتستانتية الى الكاثوليكية . ولم يكن هناك أى دليل في يد الكنيسة الكاثوليكية على صحة هذه التهمة ، ولكن كالاس قبض عليه بالرغم من هذا وأعدم وسجنت بناته في بعض الاديرة ونفى أولاده

وقد بحث فولتير قضية كالاس بنفسه وانتهى رايه الى أن الرجل راح ضحية التعصب الدينى

وقد جاهد بقلمه وماله سنوات طويلة حتى حكمت المحكمة ببراءة كالاس بعد ادانته . وكتب في ذلك عددا كبيرا من الكراسات والخطابات ، وهاجم الرأى العام الذى استسلم في هذه القضية لشعور الفوغاء والمتعصبين

حتى انتصر في النهاية . وبعد تبرئة كالاس رد الى زوجته اعتبارها وأفرج عن بقية أفراد الاسرة

من أجل هذا الكفاح في سبيل العدالة لقي فولتير كل هذه التحية الحارة بين قومه

ويخطيء من يحسب ان فولتير كان ثائرا بالمعنى المفهوم المقترن بالعنف ، فهو قد كان في طليعة كتاب عصره في الدفاع عن الحريات الشخصية والحريات العامة والمساواة أمام القانون ، كما كان عدوا للعنف ، يبغض الاستسلام للعاطفة ، وينادي بأن التعصب هو العدو الاول الذي ينبغي أن يحارب حتى يعم التسامح بين الناس

ولو انه عاش ليرى الفظائع التي ارتكبتها الثورة الفرنسية باسم المبادئ العالية التي بذرها هو وكتاب عصره في نفوس الناس لما ابتهجت نفسه لما رأى ، بل لاشمأز من التطرف الذي ذهب اليه زعماء تلك الثورة ، ووجد في تعصبهم الاعمى لمبادئهم ومصالحهم نقیضا واضحا لما كان ينادى هو به من الاعتدال والتسامح واحترام الذات الانسانية وتحكيم العقل في كل شيء . فهو ما هاجم الاستبداد الاقتصادي والروحي الذي كانت تفرضه الملكية والاقطاع والكنيسة الكاثوليكية الا لخروجه على العقل ، وتجاوزه كل معقول

وليس هناك أبعد من الشقة التي تفصل تفكير فولتير القائم على العقل ، من تفكير جان جاك روسو القائم على العاطفة ، رغم ان كليهما كان يعمل لغاية واحدة ألا وهي تقويض الملكية والاقطاع والكنيسة الكاثوليكية

ففولتير كان يبغض روسو ويدرك ان دعوته لتقديس الفرائز الفطرية في الانسان واطلاقها من عقالها الذي

حبستها فيه الحياة المدنية والاجتماعية دعوة مؤدية
حتما الى تعصب وحماسة وعاطفية من نوع جديد

وفولتير لم يكن يرى ما رآه روسو من أن الانسان
مفطور على الخير أو خير بالفطرة . وان ما به من شرور
انما هو وليد الحياة الاجتماعية والمدنية المصطنعة فلا
سبيل الى اذكاء هذه الفطرة الخيرة الا بالثورة على الحياة
الاجتماعية وعلى المدنية المصطنعة ، والعودة الى الطبيعة
العدراء ، والى الفطرة المطلقية . كذلك لم يكن فولتير
يرى أن الانسان مفطور على الشر لا سبيل الى اصلاحه
أو ترقيته أو التقدم به نحو مستقبل شريف سعيد

وانما اتخذ فولتير لنفسه طريقا وسطا وهي الاعتقاد
بأن في الانسانية شرا كثيرا هو وليد العوامل المختلفة
وأهمها الجهل والاستبداد والاسترقاق والاستغلال
والهوس العاطفي والتعصب ومجانبة العقل والعلم
والتسامح . وهذا الشر الكثير يمكن ازالته لانه حادث
وليس قديما ، ومكتسب وليس أصيلا . وازالة هذا
الشر تكون بالتنوير والقضاء على الخرافات وتدعيم
سلطان العقل ، ونشر التسامح في نفوس الناس وتقليم
أظافر المستبدين والمستغلين

وقد كان هذا الاتجاه الى العقل والتنوير طبيعيا في
فولتير ، لأن فولتير كان ابن عصره ، بل كان قمة عصره
وهل يعرف القرن الثامن عشر الا بأنه «عصر العقل» ؟
وهل له صفة الا انه «عصر التنوير» . . وقد بلغ الايمان
بالعقل والتنوير أسمى درجاته في فولتير ، ووجد في
كتاباتة أقوى دعوة وأوضحها وأجملها تعبيرا

وحين نقول ان فولتير كان ابن القرن الثامن عشر
انما نقصد انه كان رمزا لحضارة الارستقراطية وحكم

الاشراف الذين جاهد فولتير في سبيل تقويض دعائهما
فقد كان فولتير نفسه من طبقة الاشراف ، وقد قضى
فترة من حياته في البلاط ، وكان كفيه من أبناء طبقته
الاذكياء يطمع في أن يلعب دورا سياسيا في بلاده ، ولكن
آماله خابت لكثرة من أغضبهم من رجالات الدولة
والكنيسة ، فقد كان فولتير صاحب نفس ساخرة
وصاحب سخرية لاذعة ، لا يرى نقصا ويسكت عليه ،
فكان يرسل الفكاهات الموجهة في أكبر الكبراء وفي أئمة
الكنهوت كلما رأى فيهم اعوجاجا حتى استفز منهم نفرا
عديدا ، وحين كثر أعداؤه في البلاط وفي المجتمعات
الارستقراطية لم يعد له سبيل الى البقاء بينهم ، واضطر
الى الانزواء من باريس الى بلدة فرنيه عشر سنوات
كاملة مع عشيقته مدام دي شاتليه . وكانت مدام
شاتليه من مثقفات النساء في زمانها . فكانت تحيط
فولتير بجو الدرس والعلم والادب اللازم لازدهار ملكاته
ووفرة انتاجه . فكانا يستيقظان في الصباح الباكر
ويعكفان على الاطلاع والكتابة عامة اليوم ، ولقد تعلمه
الرياضة أو تشرح له نظريات نيوتن . وقد بلغ من
توفرهما على العمل انهما كانا لا ينامان أكثر من أربع
أو خمس ساعات يوميا

وحين ذاعت شهرة فولتير كأديب ومؤرخ دعاه ملك
بروسيا العظيم فريدريك الأكبر ليقم في بلاطه فانتقل
الى بلاطه بعد وفاة مدام دي شاتليه . وكان فريدريك
نفسه ملكا مثقفا يحمي الثقافة والمثقفين ويقربهم منه
ويسخو في وصلهم ويحيط نفسه بكوكبة من كبار أهل
الفن والعلم والادب . ولكن فولتير على شدة إعجابه
بفريدريك ، وفريدريك رغم شدة إعجابه بفولتير كانا
في شحان دائم ، يتخاصمان في النقاش ويأخذ كل منهما

الآخر بالعنف واللجاج ولا سيما وان فولتير الساخر كان دائم التعريض ببعض من في معية عاهل بروسيا من رجال الفكر . وهكذا انتهى هذان الصديقان الى فرقة ، وفر فولتير من بلاط فريدريك الاكبر بعد اربعة أعوام عاصفة ، وقد غضب عليه فريدريك غضبا شديدا واوشك ان يزج به في السجن

واستقر فولتير في بلدة فرنيه التي خلد ذكرها بمقامه فيها خمسا وعشرين سنة متصلة الى آخر سنة من عمره . وفي هذه السنوات الخمس والعشرين قويت دعوة فولتير الى الاصلاح واشتد نقده لمفاسد النظام القائم حتى غدا اللواء الذي تجمع حوله الجمهوريون واعداء الاقطاع وكل راغب في الثورة على استبداد الملكية والكنيسة . وقد كان فولتير يرجو في اول الامر ان يجد من الملك ما يطمع فيه من مكافأة وتشجيع ، وحين يئس من ذلك أدرك ان مكانه الطبيعي مع الشعب . فغذى بكتابات جميع الاتجاهات الثورية التي تجمعت في استيلاء الشعب على الباستيل عام ١٧٨٩

ولكن فولتير رغم تفديته للتيارات الثورية التي كانت تتلاطم في فرنسا مع الملكية المستبدة والاقطاع الفاشم والكنيسة المتعفنة خادمة الملكية والاقطاع ، لم يكن يفهم بالثورة على هذه الاشياء جميعا ما كان يفهمه غيره بها . وانما كان يقصد بالثورة سحق التعصب والجهل ونشر التسامح والعلم وازالة الاسترقاق والاستغلال واقرار الحرية والمساواة امام القانون . أما الثورة التي يسودها الغضب والتطرف وتذهل الناس عن رشدهم ، فلم تخطر له على بال

من أجل هذا نستطيع ان نقول ان فولتير رغم انه مهد

كل هذا التمهيد الخطير للثورة الفرنسية كان في حقيقة الامر ابن عصره ، ذلك العصر الذي يسمونه عصر العقل والتنوير

تقول : وكيف يكون عصر الاقطاع أو الارستقراطية الظالمة عصر العقل والتنوير من ناحية ، وكيف ينطوى على كل هذه المظالم والمفاسد والجهالات التي يحدثنا عنها التاريخ من ناحية أخرى ؟

استمع الى قول برناردشو في تفسير الثورات تفهم معنى هذا التناقض العجيب في طبائع الاشياء

فالراى عند شو ان الثورات لا تندلع بسبب نجاح الدعوة الى الاصلاح ، ولكنها تندلع بسبب فشل هذه الدعوة . والثورة الفرنسية كغيرها من الثورات لم تنشب لان الناس استمعوا الى اقوال فولتير وأمثاله من المحذرين ، ولكنها نشبت لأنهم لم يستمعوا الى اقوالهم . فلو قد استمع الناس للدعوة الى الاصلاح لصلحت حالهم فزالت أسباب الثورة عليهم من تلقاء نفسها

وهذا ماكان يقصد اليه عقلاء الارستقراطية، وامامهم فولتير ، بالعقل والتنوير . بالعقل والتنوير ينبغى ان يتم الاصلاح . فان لم يتم الاصلاح بالعقل والتنوير، تم بالعاطفة والتدمير

روسو

١

كان عجيبا امر هذا الرجل الذى امتلأت حياته
بالمتناقضات الهوجاء . فقد قضى أخصب فترة في حياته،
الى السابعة والثلاثين من عمره ، خاملا لا ينبىء شىء في
سيرته بأنه سيخرج منه هذا الاديب العظيم والفيلسوف
الكبير والثورى الخطير الذى دكت فلسفته قلاع
الارستقراطية والاقطاع . ثم هبط عليه الوحي فجأة
ولازمه اثنتى عشرة سنة فزلزل بكتاباتهِ الفكر الاوربى
والمجتمع الاوربى ، ولا زال حتى اليوم يزلزل الفكر
والمجتمع فى كل مكان على وجه الارض فيه طفاة وعبيد
وفيه تستفيث فطرة الانسان الملهمة من أسر الحياة
المدنية وتحتج العاطفة المتمردة على ارهاب العقل والعلم
والنظام . وبعد أن زلزل الدنيا بكتاباتهِ عاد اليه خموله
الاول وانتهى كما بدأ رجلا ضائعا بين الاحلام السعيدة
والاحلام السقيمة حتى مات فى ١٧٧٨ عن ست وستين
سنة

ولد جان جاك روسو في مدينة جنيف عام ١٧١٢ لأسرة فرنسية الاصل استوطنت سويسرا زمنا فرارا من الاضطهاد الدينى ، فقد كانت من الهوجونوت أو البروتستانت الفرنسيين الذين نزحوا عن فرنسا اتقاء لعنت الكاثوليك . وماتت أمه وهى تلده فلم يبق له إلا أبوه الطبيب الغريب الاطوار ..

وكان والد روسو صانع ساعات في جنيف ، لقن ابنه جان جاك حب الحرية وحب جنيف ، وكان يقول له في طفولته : « أحب وطنك يا جان جاك » ولم يكن وطنه هذا فرنسا بحضارتها الزاهرة ، الظالمة ، ومجتمعها الملكى الاقطاعى المعقد الذى اختلط فيه البذخ الفاسق والفكر المستنير ، بل جنيف الجمهورية البسيطة المتواضعة التى يعيش فيها الناس عيشة بسيطة ساذجة قريبة من الطبيعة . وكان أبوه يقول له : « انت جنيفى ، وفى يوم من الايام سترى أقواما غير قومك ولكنك لن ترى مثلهم أحدا » . وكان الأب لا ينسى أن يعلم ابنه ان نظام الحكم الجمهورى الديمقراطى البسيط فى جنيف خير ألف مرة من نظم الحكم فى أعظم البلاد وأرقى المجتمعات

كل هذا تعلمه جان جاك روسو فى طفولته ، فلا غرابة اذا تركت هذه التعاليم فى نفسه أثرا عميقا لم تمحسه الايام ، أثرا لا بد من فهمه لفهم نظريات روسو ، الاجتماعية والسياسية ، ولا سيما ما كان منها متعلقا بنظم الحكم ، ففى حديث لروسو عن الديموقراطية نجد أن وراء أفكاره الاساسية يتمثل مجتمع جنيف الصغير المحدود ، الشبيه بمجتمع المدينة - الدولة أو الدولة - المدينة فى العالم القديم ، أو فى العصور

الوسطى ، لا المجتمع القومى الضخم فى أمة من الحجم الكبير . ولم يكن غريباً أن يوقع روسو كتاباته حين بدأ يكتب : « جان جاك روسو : مواطن من جنيف » وكان يفعل هذا فى فرنسا التى انتقل إليها ليتبوأ فيها مكانة بين أقطاب الفكر الانسانى

ولم يكن هذا كل ما أخذه روسو عن أبيه . فقد كان أبوه مفاًمراً كثير الاحلام ، أفاقاً يكره حياة الاستقرار ، عنيف الطبع ، قلق النفس يهيم على وجهه فى الآفاق . وكانت له نفس طفل كبير ، وكان لا يمل قراءة الروايات . وقد روى جان جاك روسو أنه لما كان فى السادسة من عمره كان هو وأبوه يجلسان يقرآن الروايات حتى تظهر تباشير الصباح فينهض أبوه خجلاً ويقول : « هيا ننام ، اننى طفل أكثر منك »

هذه هى المدرسة الغريبة التى تعلم فيها جان جاك روسو . وكان فى حدائته يلتهم كل ما تصل إليه يده ، فقراً بلوتارك وهو بعد فى السادسة وحفظه عن ظهر قلب ، واتى على أكثر القصص فى هذه السن الباكرة ، فتحول الى ولد حالم خجول يعبد البطولة ويعيش بين أبطال الخيال ، ونزع الى الوحدة وتأججت فيه العاطفة والتهب الوجدان

وتخلى عنه أبوه وهو بعد فى العاشرة فهجره وتركه لرحمة الاقدار . ولم تقس الحياة على جان جاك الصغير فى هذه الفترة الحرجة من حياته ، فلقى مودة ورحمة ممن قابلهم . ولكن حياة التشرد هذه جعلته يشبه أغرب الفتيان ، فنشأ فتى حالماً كسولاً مولعاً بالتسكع متقلباً لا يعتمد عليه ، خالياً من الإرادة يتحول مع كل ربح ، لا مطمع له فى الحياة الا العيشة الهادئة القليلة

الضوضاء التى ينعم فيها بأحلام المراهقة وبارضاء طباعه
الشهوانية

وفى فرنسا التقى روسو سنة ١٧٢٨ ، وهو بعد فى
السادسة عشرة من عمره ، بسيدة تكبره سنا هى مدام
دى فارانس كانت تقيم فى بلدة انيسى . وعلق قلبه بها
واختلط فى نفسه هيام العاشق واحساس الفتى الذى
حرم عطف الام منذ ولادته ، فكان يسمى هذه السيدة
الشابة « ماما » . وأقصته السيدة فارانس عنها بعض
الوقت ليشق طريقه فى الحياة ويبنى مستقبله ، فأخذ
يتشرد سنوات من بلد الى بلد سيرا على الاقدام ، فقطع
الطريق من انيسى الى تورين عابرا جبال الالب ، ثم
مشى من تورين الى ليون ومن ليون الى لوزان ومن
لوزان الى نيوشاتل ومن نيوشاتل الى باريس . وأخيرا
عاد الى « ماما » فى بلدة شامبرى حيث انتقلت . ولم
تجد مدام فارانس وسيلة لرد هذا العاشق الشاب ورق
له قلبها فقبلته فى دارها . وأقام جان جاك معها ثلاث
سنوات ، بين ١٧٣٨ و ١٧٤٠ ، على مقربة من شامبرى
كانت له بمثابة الحياة فى فردوس أرضى . وقد لازمته
صورة مدام دى فارانس طول حياته فكانت آخر صفحات
خطها فى حياته تفيض بعرفان الجميل « لماما » الطيبة
هذه . .

وفى أثناء مقام روسو بشامبرى كان يلتهم كل ما
يستطيع أن يلتهمه من أعمال الادباء والمفكرين دون نظام
ولا ترتيب . فقرأ أعمال مونتاني ولابروير وبيل وبوسويه
وفولتير ، وتأثر بفولتير بوجه خاص ، ولكنه رغم كل
هذه المحاولات لتثقيف نفسه ظل ناقص التكوين اذا
قيس بمفكرى عصره الذين تعاونوا على وضع دائرة

المعارف . وكان علمه بالقدماء لا يتجاوز بلوتارك وتاسيت وسينكا وشيئا من افلاطون وربما فرجيل . غير ان فطرته الخصبة جعلته ينتفع من دراساته الناقصة غير المنظمة اعظم انتفاع . أما استاذة الاول الذى علمه كل شىء فى الحياة فهو الطبيعة

ولم تكن مدام دى فارانس تحبه كما يحبها ، فلم تلبث ان فتحت عش غرامه لسواه . فانطلق روسو فى ١٧٤١ الى باريس حزينا ، وكان يومئذ فى الثلاثين من عمره ، لا يملك الا دراهم قليلة ومخطوطا لكوميديا ومشروعا لكتابة النوتة الموسيقية بطريقة جديدة

وفى باريس تصعلك روسو زمنا بين القهاوى والصالونات . وفى هذه الفترة تعرف على أقطاب الأدب والفكر فى عصره : تعرف على فونتنيل وماريفو والفيلسوف كوندياك ، وصادق ديدرو صاحب دائرة المعارف . وتوسط له أصحابه فعين سكرتيرا لسفارة فرنسا فى البندقية سنة ١٧٤٣ ، ولكنه لم يلبث ان تشاجر مع السفير وعاد الى باريس فى العام التالى

واخذ يجهز للمسرح روايات موسيقية تافهة مقتبسة من فولتير ورامو . وعاون ديدرو قليلا فى دائرة المعارف . وفى ١٧٥٤ تعرف روسو على الفتاة التى اقترن اسمه باسمها الى ان فرق الموت بينهما وهى تيريز ليفاسير ، وكانت تعمل خادما فى فندق ، وأنجبت له صاحبته عدة أبناء ، فكان يودعهم الواحد بعد الآخر فى ملجأ اللقطاء متدريا بمختلف المعاذير

وظل روسو على هذه الحال من الصعلكة على هامش الحياة الادبية التافهة حتى ١٧٤٩ حين بلغ السابعة والثلاثين من عمره . ثم حدث له حادث قلب حياته

رأساً على عقب . فقد كان يسير في طريقه الى سجن
فانسين ليزور صديقه ديدرو الذي القى عليه القبض
بسبب دائرة المعارف . وكان يقرأ في الطريق مجلة
أدبية ، فقرأ فيها اعلاناً عن جائزة تمنحها أكاديمية
ديجون لكاتب أحسن بحث عن الموضوع التالي : « هل
ساعد تقدم العلوم والفنون على افساد الاخلاق أم على
ترقيتها » . وهنا تراحمت في رأسه الافكار وكأنما
« اخترقه ألف شعاع من نور » ، وجلس تحت شجرة
على جانب الطريق وهو في بحران . ومنذ تلك اللحظة
أحس روسو بأنه « يعيش في دنيا غير هذه الدنيا » وأنه
« أصبح رجلاً آخر » . فقد تفتحت أمامه آفاق الفكر ،
وأحس بأنه اهتدى الى « الحقائق العظمى » التي بنى
عليها فلسفته المستقبلية كلها . ان الاجابة على سؤال أكاديمية
ديجون كان نقطة الابتداء في حياة فكرية أخصب ما يكون

وامسك روسو بالقلم ولم يلقه الا بعد سنوات طويلة .
فما ان ظهرت « رسالة عن تقدم العلوم والفنون » حتى
نالت الجائزة ولكنها نالت أكثر من الجائزة فقد اهتزت
لها الاوساط الفكرية والادبية . وتفرغ روسو للتفكير
والكتابة . انه عرف الاجابة عن كل شيء : العودة الى
الطبيعة . الانسان خير بالفطرة وحر بالفطرة والمجتمع
يفسد الفطرة ويسترق الانسان . فليكن النداء الجديد
أذن : العودة الى الطبيعة . انه يعرف الان ماذا يريد .
انه عدو الفلاسفة عدو العلماء . العلم لا يهدي الى
المعرفة والعقل لا يهدي الى الحقيقة : الفطرة وحدها
تهدى الى المعرفة والحقيقة

وكان روسو يعمل صرافاً ، فترك الصرافة وأراد أن
يكسب قوته عاملاً . وتخلّى عن ثيابه البورجوازية ،

فخلع سراويله البيضاء وقمصانه الناعمة وسيفه واكتفى
ببدلة متواضعة ليعيش مخلصا لمبادئه

وفي سنة ١٧٥٣ أصدر روسو رسالته التالية :
« رسالة عن منشأ انعدام المساواة بين الناس » . ثم
اعتكف في مونمرنسى بين أحضان الطبيعة حيث كتب
قصته الخالدة « هلويز الجديدة » في ١٧٦١ . وفي
١٧٦٢ أصدر « العقد الاجتماعي » و « أميل » . وهنا
بدأت الحكومة الفرنسية وحكومة جنيف تضطهدانه
معا ، واضطربت حياته ، فلبأ الى إنجلترا في ١٧٦٦
حيث نزل ضيفا على الفيلسوف دافيد هيوم ، ووجد
من الانجليز تمجيذا عظيما . ولكنه لم يلبث أن تشاجر
مع مضيفه وعاد الى فرنسا سنة ١ٷ٦٧ . وعكف على
اتمام « اعترافاته » التي كان قد بدأها في إنجلترا .
وانتهت حياة هذا المفكر العظيم كما ينتظر أن تنتهى ،
فقد اضطرب عقله في نهاية عمره واستبدت به عقدة
الاضطهاد حتى مات

- ٢ -

« ان أول رجل أقام سياجا حول رقعة من الأرض ،
ورأى أن يقول : (هذه ملكي) ، ووجد أناسا يصدقونه
لسداجتهم هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني . ولو
ان انسانا اقتلع هذا السياج أو ردم الخور المحدد للأرض
وصاح في الناس قائلا : (حذار ان تصدقوا هذا
الدجال ، فان نسيتم يوما ان ثمرات الأرض ملك لنا
جميعا ، وان الأرض نفسها ليست ملكا لأحد ، فقد
قضى عليكم القضاء المبرم) لو ان انسانا فعل هذا لانتقد

البشرية من جرائم وحروب وجنایات قتل وفظائع ومآس
لا تعد ولا تحصى »

هذا ما كتبه جان جاك روسو سنة ١٧٥٣ في رسالته :
« خطاب عن منشأ انعدام المساواة بين البشر » ردا على
السؤال الذى طرحته أكاديمية ديجون على رجال الفكر
فى القرن الثامن عشر وهو : « ما هو منشأ انعدام
المساواة بين البشر ، وهل يجيزه القانون الطبيعى ؟ »
فكانت نظريته هذه بداية معارك فكرية لا تنتهى ، معارك
فكرية لا تزال رحاها دائرة بيننا حتى اليوم

ولم يكن جان جاك روسو اول من ناقش مبدأ الملكية
الخاصة من المفكرين ، فقد سبقه الى ذلك مفكرون
عديدون تبدأ سلسلتهم بأفلاطون وبلغت قممتها فى توماس
مور . ولكن روسو أخرج هذه المناقشة من حيز الجدل
الفلسفى البحت ومن دائرة الاحلام الطوبوية الى مجال
البحث الاجتماعى وجعل منها قضية من قضايا الرأى
العام

~~وهكذا رأى روسو ان انتقال الانسانية من حياة
الطبيعة والفطرة الى الحياة الاجتماعية والمدنية كانت
دعامته الاولى ظهور مبدأ الملكية الخاصة ، ورأى ان
ظهور المجتمع المدنى كان بداية الكوارث التى حلت
بالجنس البشرى منذ ان خرج على قوانين الفطرة
والطبيعة . ومن هذه الكوارث الحروب والجرائم ، ولكن
ليس أقلها شأنا عند روسو انعدام المساواة بين البشر
وفقدان التكافؤ بينهم وهو الاصل فى ضياع حريتهم
واسترقاق بعضهم البعض الآخر~~

فعند روسو ان الانسانية فى حالة الفطرة كانت تعيش
فى شيوعية بدائية لا تعرف نظام الملكية الفردية ، فلما

عرفت الزراعة وصناعة المعادن عرفت معهما نظام الملكية .
وهذه النظرية ليست مجرد فكرة مرتجلة فقد أيدتها
الدراسات الاثنولوجية والاشروبولوجية التي أجريت على
المجتمعات البدائية في القرنين الاخيرين . أما النظرية
التي تفرد بها روسو فهي : ان ظهور المدنية بظهور
الزراعة والصناعة ، كان بداية انهيار الجنس البشرى
وتفشي الشرور فيه . وهو يسمى هذا الانتقال من حياة
الفطرة الى حياة المدينة « ثورة عظمى » في تاريخ
الانسانية : « الصناعة والزراعة هما الفنان اللذان احدنا
هذه الثورة العظمى : ويقول لنا الشعراء ان اول ما مدثن
الناس وخرب الانسانية ، هو الذهب والفضة ، أما
الفلاسفة فيقولون انه الحديد والحنطة »

والاصل عند روسو ان هناك نوعين من عدم المساواة
بين الناس ، أحدهما « طبيعي » ، نسميه طبيعيا لأنه
من عمل الطبيعة ، « وقوامه تفاوت الناس في السن
والصحة والقوة البدنية والصفات العقلية أو الروحية » .
والآخر « معنوي » أو « مدني » ، نسميه كذلك لأنه
يتوقف على العرف أو ما اصطلح عليه الناس واتفقوا
« وقوامه الامتيازات المختلفة التي يتمتع بها بعض الناس
على حساب بعضهم الآخر ، كالتفاوت في الثراء والتكريم
والسلطة ، بل وفي القدرة على فرض الطاعة على
الآخرين » ، أو بعبارة أخرى ، ان التفاوت بين الناس
بعضه طبيعي ، وبعضه مكتسب

وفي حياة الفطرة لا مكان الا لنوع واحد من التفاوت ،
هو التفاوت الطبيعي . وفي حياة الفطرة يحكم القوى
الضعيف ، ويسود العنف لا الحق ، وتسيطر الطبيعة
لا القانون ، وهذا النمط من الحياة يسميه جان جاك

روسو فردوس « السعادة الحقيقية »

ثم حدثت معجزة في تاريخ البشر قلبت أحوالهم رأسا على عقب ، وهذه المعجزة جعلت الضعيف يحكم القوى وجعلت الحق يسود على العنف وجعلت القانون يسيطر على الطبيعة . هذه المعجزة هي ظهور المدينة التي أخرجت الإنسان من فردوس السعادة الحقيقية وأدخلته فردوس السعادة الوهمية

ولكن إنسان الفطرة عند روسو ليس مجرد وحش ضار كما يتبادر للذهن أو كما يزعم المتشائمون ، فهو قد جبل على الفضائل الفطرية ، وينبوع هذه الفضائل الفطرية كلها عاطفة الرحمة . فحياة الفطرة ، رغم سيادة القوة والعنف والطبيعة فيها على الضعف والحق والقانون ، يحكمها مبدأ أكبر شامل هو مبدأ الرحمة . وآية شمول هذا المبدأ أن الجنس البشري في مجموعه ، بأقويائه وضعفائه ، بأصحائه ومرضاه ، بشبابه ومسنيه وأطفاله ، برجاله ونسائه ، جنس ضعيف وسط هذا الكون العاتى . لهذا ركبت فيه الرحمة بالطبيعة حتى لا يهلك ، بل أنه فطر على الرحمة قبل أن يفطر على التفكير . والدليل على ذلك أن الوحوش نفسها جبلت على الرحمة والتعاطف ، مما يتمثل في جذب الحيوان على الحيوان وتعاونه معه لدرء الخطر المشترك

ولكن الإنسان يختلف عن الحيوان في شيء خطير هو قدرته على التقدم ، أو ترقية النفس ، إذا واثقه الظروف . وهكذا نمت ملكات الإنسان التي تعينه على التقدم أو الرقى ، وكانت أهم ملكة أعانته على تحقيق هذا التقدم أو الرقى هي ملكة « الفهم » . وكان العامل الأول في نمو ملكة الفهم في الإنسان هي « الحاجة » ،

فالحاجة أم الفهم والادراك والذكاء والاختراع وكافة ما تفوق به عقل الانسان على عقل الحيوان . وبمقدار ما اشتدت حاجة الانسان نما فهمه وذكاءه ، وضرورات الحياة كانت دائما حافزه الاول على تكملة كل نقص في الطبيعة ، بل والسيطرة عليها

وبالفهم والذكاء اكتشف الانسان الزراعة والصناعة ، وبهما بدأت حياته المدنية التي كانت وبالا عليه . كانت المدنية وبالا عليه لأنها غيرت مقاييسه وطمست فضائله . فاذا القوى يفلح الارض أو ينتج المصنوعات ، واذا الذكي يستولى على ثمرات كده . ولو ان الناس كانوا متساوين في ملكة الفهم في انتقالهم من الفطرة الى المدنية لما اختلف موازينهم الاولى ، ولكن تفاوت الناس في ملكة الفهم مكن اكثرهم فهما وحقا ومكرا ، من أن يصبحوا سادة الموقف في هذا المجتمع الجديد

وقد أدى اكتشاف الزراعة الى تقسيم الارض وظهور نظام الملكية ، وأدى الاعتراف بنظام الملكية الى ظهور فكرة العدالة ، التي تنظم ما هو لى وما هو لك . وبظهور فكرة العدالة ظهرت فكرة القانون منظم العدالة وحاميها . وبظهور نظام الملكية انعدمت المساواة في توزيع ثمرات الطبيعة ، بل وفي توزيع الطبيعة نفسها ، أى ظهر التفاوت الشديد في الغنى والفقر ، وازداد اعتماد من لا يملكون على من يملكون ، وازدياد هذا الاعتماد فقد الفقراء حريتهم ودخلوا في الأسر والعبودية طائعين أو كارهين بحكم الحاجة والضعف معا : الحاجة لأنها اعتماد على الغير ، والضعف لان القوة الطبيعية لم تعد كافية لحماية النفس في المجتمع المدني الذى نظم أجهزة وأنظمة جماعية ، هى أجهزة الدولة وأنظمتها ، لحماية الأمن

والعدالة والحرية وغير ذلك من المبادئ التي تقوم عليها الحياة الاجتماعية المدنية ، وجوهرها حماية الضعيف من القوى وحماية صاحب الحق من المفتصب ، واحلال القانون محل العنف ، وهى مبادئ يرى روسو انها نابعة جميعا من مبدأ الملكية وضمان حريتها وصيانة أمنها

وهكذا قبل الناس الدخول فى المجتمع المدنى والخضوع للنظم الاجتماعية والسياسية حرصا منهم على حماية أمنهم وحررياتهم المكتسبة . ولكنهم اذ فعلوا ذلك تخلوا عن أمنهم وحررياتهم الطبيعية ، وخرجوا من الفردوس الحقيقى ودخلوا الفردوس الزائف

وهنا يسأل روسو هذا السؤال الخطير : اذا كانت صفة الانسان الاولى هى الرحمة ، فلماذا لم تسيطر الرحمة على المجتمع المدنى فتنقذه من كل هذه المساوئ الناجمة عن انعدام المساواة الاجتماعية ؟ وهو يجيب على ذلك بقوله : ان عاطفة الرحمة تكون على اقواها فى الاحياء التى يتوحد فيها الفرد والمجموع

فاحساس الفرد بالوحدة مع المجموع يجعله يحس باحساسه ويتألم لآلامه ويخف لنجدته . وكلما قوى الاحساس بهذه الوحدة قويت عاطفة الرحمة ، وهى ينبوع كل الفضائل الاجتماعية عند روسو . وهذا الاحساس بوحدة الفرد مع الجماعة يكون على أشده فى حياة الفطرة ، وكلما اقترب الانسان من حياة الطبيعة، ويشتد ضالة كلما ابتعد الانسان عن حياة الطبيعة وأنغمس فى الحياة المدنية . ومن هذا يستخلص ان انعدام المساواة الطبيعية بين البشر فى حياة الطبيعة تكاد آثاره ألا تحس بسبب قوة التعاطف بين الناس ، أما الحياة

المدنية فهي تقتل عاطفة الرحمة في قلب الانسان وتقيم
الحواجز بين الناس وتجعل من كل فرد جزيرة مستقلة
وعالما مفلقا على نفسه . ومن هنا كان انعدام المساواة
المدنية بين البشر فظيع الآثار في كيان الانسانية ، وان
الانتقال من الحياة الطبيعية الى الحياة المدنية هو بمثابة
سقوط الانسان من طهارته الاولى الى رجس العالم
المادى

- ٣ -

بعد ان اذاع جان جاك روسو آراءه عن منشأ انعدام
المساواة بين البشر وتعرض لمشكلة الانتقال من المجتمع
الطبيعى الى المجتمع المدنى واجه مشكلة الحياة
الاجتماعية في مجموعها . ولعله أدرك ان آراءه في انعدام
المساواة تثير من المشاكل اكثر مما تحل ، فالنهاية
المنطقية لآرائه هي : اذا كان الانتقال من مجتمع الفطرة
الى مجتمع المدنية بمثابة سقوط للانسان من كماله
الاول ، فهو اذن يدعو الناس الى تحطيم المدنية والمجتمع
المدنى والعودة الى الطبيعة عودة تامة . وهذا شئ قد
يكون ممكنا في احلام الشعراء ، اما في نظريات الحكم
والسياسة والاجتماع فهو شئ غير ممكن

لهذا نجد ان روسو حين كتب كتابه المشهور « العقد
الاجتماعى » ليوضح فيه نظريته في نظام الحكم وفي
اساس السيادة تخلى عن بعض آرائه الاولى في رسالته
عن العلوم والفنون ، وفي رسالته عن انعدام المساواة ،
وهو لم يكتف بتغيير موقفه بل ذهب الى نقيض ما كان
يدعو اليه . واذا كانت الفكرة الشائعة في رسالته

الاوليين هى حب الحرية الفردية المطلقة وبغض السلطة وكل تنظيم اجتماعى بغضا لا نجد له مثيلا الا فى نظريات الفوضويين ، فان الفكرة الشائعة فى « العقد الاجتماعى » هى حب الحرية الجماعية والاعتراف بالسلطة وبالتنظيم الاجتماعى . فالمجتمع ليس شركة بالمعنى المألوف حتى يمكن حله . وما دام لا يمكن حله والعودة بأبنائه الى الحياة الفردية المطلقة ، فلا مناص لكل مفكر اجتماعى من الاعتراف به . وهذا ما اوقع روسو فى كثير من المناقضات الفكرية

فالمشكلة عند صاحب « العقد الاجتماعى » اذن لم تكن صيانة الحرية الفردية بقدر ما كانت صيانة الحرية الاجتماعية او المدنية . وشغله الشاغل فى هذا الكتاب هو ان يبحث عن اسلم نظام اجتماعى يصون هذه الحريات الاجتماعية او المدنية . وكثير من المناقضات التى وقع فيها روسو ناشىء من اصراره على بعض نظرياته الاولى

فهو مثلا يبدأ « العقد الاجتماعى » بعبارته المشهورة : « ولد الانسان حرا وهو مع ذلك يرسف فى الاغلال فى كل مكان » فهو اذن لايزال يفترض ان انسان الفطرة يتمتع بحرية « طبيعية » وانه فقد هذه الحرية الطبيعية بدخوله فى المجتمع المدنى . ولكن قبول روسو للمجتمع المدنى فى « العقد الاجتماعى » جعله اولا يضع للحرية مفهوما جديدا ، وجعله ثانيا يرى فى المجتمع المدنى خطوة متقدمة على المجتمع الطبيعى ، وجعله ثالثا يلتمس اسباب فساد الجنس البشرى لا فى مجرد التنظيم الاجتماعى ولكن فى النظم الاجتماعية الفاسدة التى تسود البشر ، وجعله رابعا يبحث عن اسلم اساس

للتنظيم الاجتماعي يكفل للانسان حقوق الانسان وحرياته، وهذا الاساس هو نظرية العقد الاجتماعي .

اما الاغلال التي يرسف فيها الانسان في كل مكان فمصدرها عند روسو شيء واحد هو « السلطة » . وهنا تبدأ المشكلة . كيف ظهرت السلطة وما مدى شرعيتها ، اما السلطة النابعة من القسر والارهاب فهذه لا يعترف بها روسو ، ولذا فان كل سلطة شرعية عنده لا بد ان تستند الى « الاتفاق العام » ، وهو في هذا يقول : « وما دام ليس لانسان ما سلطة طبيعية على أخوته في الانسانية ، وما دامت القوة لا تكسب حقاً ، امكننا ان نستخلص ان المواضعات القائمة على الاتفاق العام هي اساس كل سلطة شرعية تقوم بين الناس » .

وبقيام هذه السلطة الشرعية يتجرد الانسان من حريته . واذا كان الفيلسوف جروتيوس يقول بأن الناس يتنازلون برغبتهم عن حريتهم للسلطة المهيمنة عليهم فان روسو يرفض هذا الرأي ويقول فيه : « ان التنازل عن الحرية تنازل عن الانسانية وتسليم في حقوق الانسان بل وفي واجباته أيضاً . وهذا التنازل لا يتمشى مع طبيعة الانسان ، فكلمة (العبودية) وكلمة (الحق) كلمتان متناقضتان ، كل منهما مائعة للأخرى » .

فلا بد اذن لتفسير السلطة من البحث عن اتفاق اول بين الناس ، وهو ما نسميه العقد الاجتماعي . « والعقد الاجتماعي ينشأ من ضرورة التعاون بين الناس ضد القوى الطبيعية » . وجوهر العقد الاجتماعي هو :

« ان كلا منا يخضع لشخصه وكل قوته بالاشتراك مع الآخرين للتوجيه الاعلى الصادر من ارادة المجموع .

واننا نعتبر بصفتنا الجماعية كل عضو في المجتمع جزءا لا يتجزأ من المجموع .

« وهذا الاشتراك في جماعة يخلق فورا كيانا معنويا وجماعيا يحل محل الشخصية الفردية لكل طرف متعاقد ، كيانا قوامه عدد من الاعضاء مساو لما في المجتمع من أصوات . ويستمد من هذه الحقيقة وحدته وهويته المشتركة وحياته وارادته ، وهذا الشخص العام المكون على هذا النحو من اتحاد كل الاشخاص الآخرين ، يكتسب اسم صاحب السيادة » .

فمصدر السيادة عند روسو اذن هو الارادة العامة او ارادة المجموع ، والمجتمع كله في هيئته التعاقدية هو وحده صاحب السيادة ، وارادة المجموع ليست لفرا

خفيا يجوز لكل ان يؤوله حسبما يرى ولكنها شيء واضح يمكننا ان نتعرف عليه باحصاء اصوات اعضاء المجتمع نفسه . وما ان يتحد الناس بطريق التعاقد الاجتماعي في هذا المجتمع الواحد ، حتى يصبح كل عدوان على اى فرد من افراد هذا المجتمع عدوانا على المجتمع كله ، وكل عدوان على المجتمع كله عدوانا على كل فرد على حدة . وكل طرف في هذا العقد الاجتماعي « يلتزم ضمنا بأن من يرفض اطاعة ارادة المجموع ، ايا كان الرفض ، يجب اجباره على الطاعة بقوة المجتمع كله ، وليس لهذا من معنى الا اجباره على ان يكون حرا »

ومن هذا نرى ان روسو كان يعتقد بأن الفرد الاجتماعي يجد حريته الفردية في طاعة المجموع ، وان الحرية لا تتعارض مع القسر اذا جاء القسر من ارادة المجموع الذي تعاقد معه الفرد على ان يكون عضوا فيه او جزءا منه . ولكن كل قسر يتعارض بداهة مع

الحرية . فالانسان لا شك يخسر شيئاً بخضوعه لهذا القسر : هو يخسر « حرية الطبيعية » ولكنه يكسب مكانها شيئاً آخر . اما الحرية الطبيعية التي يخسرها الانسان بالعقد الاجتماعى فهي حقه المطلق فى الحصول على كل ما يستطيع الحصول عليه . واما ما يكسبه من العقد الاجتماعى فهو حرية المدنية ، وحقه فى ملكية كل ما يملك ، وحرية المعنوية التى تجعل منه سيد نفسه بالمعنى الحقيقى . والحرية الطبيعية التى يفقدها الانسان حرية زائفة ، بل هى أسنم آخر للعبودية . ذلك لان طاعة الانسان لنواذره وشهواته عبودية ، اما طاعة القانون الذى نضعه بأنفسنا فهى الحرية الحقيقية

وهكذا نرى ان روسو قد وسع مفهوم الحرية حتى شمل طاعة القانون واردة المجموع ، ولكنه اشترط ان يكون هذا القانون من عمل الفرد المتعاقد نفسه ، أى ان الفرد اشترك فى تشريعه ، واشترط ان تكون الارادة العامة المشرعة للقوانين هى ارادة المجموع حقا ، الممثلة فى اغلبية اصوات اعضاء المجتمع .

بل اكثر من ذلك ، فان روسو وجد ان العقد الاجتماعى فى المجتمع المدنى يحل محل عدم التكافؤ الطبيعى تكافؤا من نوع جديد هو المساواة امام القانون والمساواة بحكم القانون وبحكم الاتفاق العام ، وهى مساواة يصفها روسو بأنها اخلاقية وشرعية لانها تزيل الآثار السيئة المترتبة على عدم التكافؤ الطبيعى بين الناس فى القوة وفى الذكاء وتجعلهم سواسية فى حقوق الانسان . وهذه عند روسو خطوة الى الامام يرقى بها الانسان فى انتقاله من الفطرة الى المدنية وبدخوله فى العقد الاجتماعى .

فروسو اذن قد غير كثيرا من افكاره الاساسية عندما

كتب العقد الاجتماعى ، ولم تعد المشكلة عنده كيف ننقذ الانسان من المجتمع المدنى ، بل كيف ننقذ الانسان من مساوىء المجتمع المدنى ، أو كما قال هو : ان المشكلة هى ايجاد شكل من اشكال الاشتراك فى المجموع يستخدم قوة المجموع كله فى الدفاع عن شخص كل مشترك وفى حماية أمواله ، شكل من اشكال المجتمع يتحد فيه كل فرد مع المجموع ، ومع ذلك يظل كما كان مطيعا لنفسه وحدها ويحافظ على حريته السابقة .

— { —

عرف جان جاك روسو « السيادة » فى « العقد الاجتماعى » بأنها ممارسة الارادة العامة أو اعمال ارادة المجموع ، وقرر ان السيادة مقدسة لا تقبل التصرف ، أى لا تقبل ان تنقل الى الغير ولا تقبل التجزئة ولا يجوز انتهاكها .

اما انها لا تقبل التصرف أو النقل الى الغير فمعناه عنده ان صاحب السيادة وهو كائن جماعى لا يمكن ان يمثله الا نفسه ، فهو وحده السيد على نفسه وعلى جميع اجزائه . واذا ظهر فيه سيد عليه سقطت عن المجتمع صاحب السيادة سيادته ، فاذا حدث هذا ، لم يعد للدولة وجود .

وهذا عينه ما يجعل السيادة شيئا غير قابل للتجزئة فالارادة اما ان تكون عامة أو خاصة ، أى ارادة المجموع أو ارادة جزء من المجموع . فان كانت الارادة ارادة المجموع ، كان اعلانها عملا من اعمال السيادة وهذا يشكل القانون . اما اذا كانت ارادة جزء من المجموع ،

فهي اذن ارادة خاصة ، ولا تشكل الا عملا من اعمال الحكم ، وهي في اعلى حالاتها لا تتجاوز ان تكون قرارا من القرارات . فمبدأ السيادة اذن ملازم واصيل في فكرة القانون لانه المعبر عن الارادة العامة كما تقررها اغلبية الاصوات . وهذا ما يجعلنا نستخلص ان الدولة صاحبة سيادة ، بينما ان الحكومة ليست صاحبة سيادة .

ولكن روسو يفرق بين ارادة المجموع وارادة الجميع ، ويقول انهما لا يتطابقان دائما . فارادة المجموع التي يحسن ان نسميها الارادة العامة لا تهدف الا للخير العام فقط ، اما ارادة الجميع فهي مجموع ارادات فردية او خاصة ، وهي تدخل في اعتبارها المصالح الخاصة . فالارادة العامة تهدف الى الخير العام وهي دائما صحيحة . فالتناس لا يريدون الا ما كان فيه خيرا . ولكن ليس معنى هذا ان مداولات الناس وافكارهم دائما صحيحة ، فالتناس رغم انهم دائما يريدون الخير ، قد لا يرون طريقهم الى الخير . فالشعب كثيرا ما يضل ، ولكن الشعب غير قابل للفساد . ولقد يبدو أحيانا ان الارادة العامة تريد شرا ، ولكن الارادة العامة لا يمكن ان تريد الشر الا في الظاهر فقط .

وهذه السيادة التي يتمتع بها جسم المجتمع او الكائن الاجتماعي بفضل العقد الاجتماعي تعطى المجتمع صاحب السيادة السلطة المطلقة على كل من فيه ، وهذه السلطة المطلقة المباشرة بتوجيه من الارادة العامة هي ما نسميه بالسيادة ، لان السيادة اذا خلت من السلطة كانت مجرد سيادة اسمية . فكل انسان بموجب العقد الاجتماعي يتخلى للدولة ، وهي جسم المجتمع او الكائن

الاجتماعى ، عن المقدار اللازم من سلطاته وامواله وحرثته الذى يهم الجماعة ان تتحكم فيه . ولكن صاحب السيادة وحده ، وهو الكيان الاجتماعى المشمل فى الارادة العامة المقررة بأغلبية الاصوات ، هو الذى يقدر مدى مايلزمه أخذه من سلطات الافراد واموالهم وحرثتهم . وهو لا يمكن ان يفرض على اعضاء المجتمع من القيود ما لا تنتفع به الجماعة : « ومن هذا نرى ان السلطة صاحبة السيادة ، رغم انها مطلقة ومقدسة ولا يجوز انتهاكها ولا يمكن انتهاكها ، لا تتجاوز ، ولا يمكن ان تتجاوز ، ما تواضع عليه الناس بالاتفاق العام ، ومنه نرى ان لكل انسان الحق فى التصرف فيما يتركه له هذا الاتفاق العام من مال وحرية ، بما يجرد صاحب السيادة من كل حق فى فرض واجبات على رعية من رعاياه تتجاوز ما يفرضه على غيره من الرعايا ، فلو فعل ذلك لاصبح الموضوع خاصا لا عاما ، وبهذا خرج عن اختصاص الكيان الاجتماعى صاحب السيادة » .

وهدف العقد الاجتماعى هو المحافظة على الاطراف المتعاقدة . ومن اراد تحقيق هذا الهدف اراد ضمنا تهيئة الوسائل المؤدية لتحقيقه ، وهذا يتضمن بعض التوضيحات والمجازفات . فالذى يريد المحافظة على حياته ولو أدى ذلك الى تضحية حياة غيره ، وجب ان يكون على استعداد عند الاقتضاء ان يضحي بحياته للمحافظة على حياة غيره . . وليس للمواطن ان يحدد بنفسه مدى ما يمكن ان يتعرض له من تضحيات ، فهذا من شأن القانون المعبر عن الارادة العامة . وبالتالي فاذا قال له رئيس الدولة المطبق للقانون : « ان فى موتك منفعة للدولة » فقد وجب ان يموت ، لانه ما عاش فى أمن على حياته .

حتى هذه اللحظة إلا بناء على هذا الشرط ، « ولأن حياته لم تعد مجرد هبة من الطبيعة ، بل منحة مشروطة من الدولة » .

وهكذا نجد أن روسو يرى أنه بمجرد دخول الإنسان في العقد الاجتماعي ، يجعل من حياته ذاتها منحة من المجتمع يمنحها بشروط . أما في الحالة الطبيعية للإنسان أي قبل دخوله طرفاً في العقد الاجتماعي ، فحياته هبة من الطبيعة وحدها وليس لأحد عليه حقوق لأنه وحده القائم بالدفاع عن حياته . وهذا ما يحتم علينا مثلاً أن نرضى بإعدامنا إذا قتلنا ، لأن المجتمع يحمينا من الموت بإعدام القتلة . وبالمثل ، فإن كل من ينتهك الحقوق الاجتماعية يعد ثائراً على الجماعة . فكل خارج على قوانين الجماعة خارج على الجماعة نفسها وفاقد لصفة العضوية فيها ، بل هو بمثابة عدو لها . فإذا دمرته الدولة لم تدمر فيه مواطناً ولكن دمرت فيه عدواً .

ولكن في الوقت نفسه يجب أن نذكر أنه ما من مذنب إلا وأمكن إصلاحه ورده إلى طريق الخير . فليس إذن من حق الدولة إعدام جان لا خطر في بقاءه على قيد الحياة . وما دام صلاح الجاني ممكناً فإعدام الجاني ، ولو كان لضرب المثل الرادع ، ليس من حق الدولة . ثم إن كثرة العقوبات دلالة أكيدة على ضعف الحكومة أو فسادها .

والعقد الاجتماعي في صياغته القانونية ، هو الدستور الذي يترأى عليه أبناء المجتمع ، وما ينبع من الدستور من قوانين . لهذا يجب أن يفصل الدستور على قامة المجتمع فلا يكون ثوباً فضفاضاً لا يصلح للحكم السليم ، ولا ثوباً ضيقاً لا يكفي لحفظ الذات : « ولكل كيان

سياسى قوة قصوى لا يستطيع هذا الكيان ان يتعدها ،
فان ازداد حجمه فقد بهذا الازدياد قوته ، لان كل اتساع
فى الرابطة الاجتماعية يعنى استرخاءها ، وبوجه عام ان
الدولة الصغيرة اقوى نسبيا من الدولة الكبيرة .

ولما كان أفضل الدساتير ما فصل على قامة المجتمع ،
فان افضل القوانين أيضا ما فصل على قامة المجتمع ،
فالقوانين الصالحة ليست القوانين الصالحة فى ذاتها ،
ولكن القوانين الصالحة لشعب معين .

وما دامت غاية المجتمع او الإرادة العامة هى تحقيق
« اكبر خير للجميع » ، فالوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك
هى التشريع الصالح ، وكل تشريع صالح يتوخى هذه
الغاية وحدها . فاذا سألنا : وما تعريف هذه الغاية ؟
وجدنا ان كل تشريع صالح يستهدف تحقيق مبدئين :
هما الحرية والمساواة . « الحرية ، لان كل تبعية فى
الاعضاء تفت فى قوة جسم الدولة ، والمساواة ، لان
الحرية لا وجود لها الا بالمساواة » . وهنا يعرف روسو
المساواة بقوله انها لا تعنى ان ينعم كل انسان بنصيب
واحد من السلطة او الثراء ، ولكن تعنى « ان السلطة
ينبغى الا تستفحل حتى تبلغ مبلغ العنف ، وينبغى ان
تمارس دائما بناء على المقام والقانون ، اما عن الثراء ،
فلا يجوز أبدا ان يشرى انسان حتى يستطيع شراء غيره ،
او يفتقر انسان بقوله انها : طاعة قانون نضعه لانفسنا »
وفكرة الحرية فى « العقد الاجتماعى » مساوية
للفضيلة ، حتى الحرية الفردية نفسها مساوية للفضيلة ،
وهى حالة لا يمكن للانسان ان يبلفها الا فى ظل الحياة
الاجتماعية القائمة على قسر الذات بإرادة الذات . اما
الحرية الفطرية فهى حرية حيوانية تجعل من الانسان

عبدا لشهواته ، وبالتالي فهي والعبودية سواء . اما الحرية الاجتماعية التي يحقق بها الانسان هذه الحياة الفاضلة من طريق الخضوع لقوانين تفرضها الارادة العامة ممثلة في اغلبية الاصوات ، هذه الحرية الاجتماعية لا تتأتى الا اذا كانت كل القوانين نابعة من الارادة العامة و « الارادة العامة » عند روسو شيء يختلف عن « الراى العام » ، وهى تقابل « الروح العامة » او « روح المجموع » ، وهى روح تتميز بأنها غيرية اخلاقية عاقلة لا يخفرها الا التفكير فى خير الجماعة ، وهى تضحي الصالح الخاص من اجل الصالح العام . اما الراى العام فقد يقدم الصالح الخاص على الصالح العام .



لم يكن جان جاك روسو اول من تحدث عن العقد الاجتماعى ، فقد سبقه الى ذلك فيلسوفان خطران هما توماس هوبز ، وهو امام من ائمة الرجعية الحديثة ، وجون لوك وهو امام من ائمة الحرية الحديثة . ولكن كلا من هوبز ولوك تصور ان العقد الاجتماعى عقد مبرم بين الحاكم والمحكوم ، بموجبيه يتراضى الطرفان على المبادئ التى يسير عليها الحكم ، والغايات التى ينبغى على الدولة ان تستهدفها .

والجديد الذى ادخله روسو على نظرية العقد الاجتماعى ، هو انكاره لحالة التعاقد بين الحاكم والمحكوم ، وقوله ان العقد الاجتماعى عقد قائم بين ابناء المجتمع انفسهم وفيما بينهم ، وليس عقدا قائما بينهم وبين ولاة الامر فيهم . وغاية الناس من الدخول فى هذا

العقد هي أنهم يتعاقدون على التعاون للتصرف في هيئة جماعة واحدة أو مجتمع واحد ، لا بصفتهم افرادا لكل منهم كيانه المستقل .

أما العلاقة بين الحاكم والمحكوم فهي علاقة الوكيل بموكله ، فلما كان من المستحيل على افراد المجتمع جميعا ان يجتمعوا في مكان وزمان واحد ليتشاوروا في أمورهم ويقرعوا على قراراتهم المعبرة عن ارادتهم ، ولما كان من المستحيل عليهم ان يشتركوا جميعا في تنفيذ ما تريده الارادة العامة من القوانين ، لذلك كله فالشعب يعين من الاشخاص من يشاء ويعزل منهم من يشاء في الوقت الذي يشاءه للقيام نيابة عنه بوضع القوانين والاشراف على تنفيذها . وحق التوكيل جزء لا يتجزأ من سيادة الشعب مطلق غير قابل للانتقاص ، فأى انتقاص منه انتقاص لسيادة الشعب مصدر السلطات .

وفي جميع الاحوال ، وأيا كان نوع الحكم أو نظامه ، يكون الوكيل مسئولا أمام موكله خاضعا لرقابته ، حتى لا تنهيا أمامه فرصة الانحراف من العمل للصالح العام الى العمل للصالح الخاص ، أو لتنمية « ارادة خاصة » تتعارض مع « الارادة العامة » .

فالحكومة اذن هي وكيل الشعب صاحب السيادة المفوض منه لتطبيق قوانينه ، وهي تحمل هذه الوكالة أو التفويض بحكم انها منتخبة من اغلبية المواطنين لاداء هذه المهمة . وهذا الانتخاب هو ما يعطى الحكومة شرعيتها .

لهذا قسم روسو الحكومات الى ثلاثة أنواع : حكومة يضطلع بأعباء الحكم فيها الشعب كله أو أغليتيه ، فالمواطنون فيها أو أغلبهم حكام يقومون بالوظائف العامة

التي تقوم بها الحكومة . وهذه عنده هي الدولة الديمقراطية . . . وحكومة تنحصر أعباء الحكم فيها في نفر قليل من المواطنين يصلون الى السلطة بطريق الانتخاب او بطريق الطبيعة « يقصد الامتياز في القوة والذكاء . . الخ » او بطريق الوراثة ، وهذه هي الدولة الارستقراطية . ودولة تتركز الحكومة فيها في يد حاكم واحد هو الذي يوزع السلطات على كل من عداه ، وهذه هي الدولة الملكية .

وفي جميع الاحوال يصر روسو على ان الفاصل في شرعية الحكومة أو عدم شرعيتها هو انها منتخبة أو غير منتخبة ، وعنده ان أسوأ أنواع الحكومات ما كان وراثيا ، وذلك فضلا عن انعدام شرعيته .

أما الحكومة الطبيعية ، أي المفروضة بالامتياز من أي نوع كان ، فهي عديمة الشرعية ، ولكنها أقل سوءا من الحكومة الوراثة .

وهنا يختلف روسو في تعريف الديمقراطية عن غيره من المفكرين . فعنده ان السلطة التنفيذية يجوز فيها التفويض . اما السلطة التشريعية ، وهي واضحة القوانين ، فالتفويض أو التوكيل فيها غير جائز . او بعبارة أخرى ان النظام النيابي الذي فيه توكل اغلبية الناخبين اشخاصا يجتمعون في هيئة برلمان يشرع القوانين لا تقوم به الديمقراطية الحقيقية .

فالديمقراطية الحقيقية لا تتوافر الا اذا مارس الشعب صاحب السيادة سيادته مباشرة دون وسيط ، والتمثيل النيابي لا يفنى عن الديمقراطية المباشرة « فالسيادة لا يمكن ان تمثل ، فهي كامنة أساسا في الإرادة العامة ، والإرادة لا تقبل التمثيل ، فهي ان لم تكن نفسها كانت

شيئا آخر ، ولا مكان لخد وسنط بينهما . . . وكل قانون لم يصدق عليه الشعب بشخصه قانون باطل ، أو هو في حقيقة الامر ليس قانونا . ان شعب انجلترا يحسب نفسه حرا ، ولكنه يخطيء خطأ فاحشا ، فهو حر في فترة انتخاب أعضاء البرلمان . وما ان يتم انتخاب أعضاء البرلمان ، حتى يعود الشعب الى عبوديته ويعود صفرا كما كان .

اذن ما حقيقة هذا النظام النيابي الذي اقترن بفكرة الديمقراطية ؟ ان ما يسميه الناس عادة بالديمقراطية هو عند روسو « ارستقراطية منتخبة » وهو بغير شك ارقى من الارستقراطية الوراثية ومن الارستقراطية الطبيعية ، وأقرب نوع من أنواع الحكم الى الفكرة الديمقراطية ، لان قوامه حكام منتخبون من الشعب ، مسئولون امامه . ولكنه رغم ذلك ليس الديمقراطية نفسها ، لان في الديمقراطية الحقيقية الشعب لا يتنازل عن سيادته لاحد بتوكيل او تفويض ، وانما يمارس ارادته العامة مباشرة وبنفسه في كل ما يتصل بتشريع القوانين التي هي عند روسو الشرط الاوحد للحياة الاجتماعية والمبرر الاوحد لدخول الناس في العقد الاجتماعي .

اما الديمقراطية الحقيقية ، وهي اشتراك المواطنين مباشرة في تشريع قوانينهم ، فيقول روسو فيها انها لم توجد أبدا ولن توجد أبدا ، لجملة اسباب ، منها ان حكم الكثرة للقلة ضد طبائع الاشياء ، ومنها ضخامة الدول وضرورة صغر حجم الدولة بحيث يمكن لمواطنيها ان يلتقوا في صعيد واحد للنظر في قوانينهم ، ومنها صعوبة تبسيط الامور بحيث لا تتعقد المسائل المعروضة

للبحث ، ومنها استحالة تفرغ جميع المواطنين للشئون العامة ، ومنها التفاوت الشديد بين المواطنين انفسهم فى الفنى والفقر ، مما يجعل بعضهم بالضرورة طفاة وبعضهم الآخر أتباعا لهم يأترون بأمرهم .

ومن هذا يتضح ان روسو بنى فكرته عن الديمقراطية الصحيحة على فكرة « المدينة الدولة » التى عرفتها اليونان القديمة وعرفتھا مدينته الاولى ومسقط رأسه وهى جنيف . فالمدينة الدولة هذه بقلة عدد سكانها هى اقرب شئ نعرفه لهذه الديمقراطية المثلى التى يشارك فيها كل مواطن بشخصه فى الشئون العامة ، وهى ديمقراطية لم تتحقق فى يوم من الايام بمعناها الكامل ، او يمكن ان تتحقق فى ظروف مثالية لا سبيل الى توافرها .

والخطر الذى تستهدف له الديمقراطية هو تعدد الارادات وتطاحنھا فى داخل الكيان السياسى . ومنشأ هذا الضعف عنده هو التناقض الذى قد يوجد بين الارادة العامة وارادة الجميع . وهما ارادتان يخلط بينهما الناس جميعا رغم تميزهما : فالارادة العامة هى الارادة الثابتة لكل أعضاء الدولة ، فهى روح المجموع ، وهى لا تفكر الا فى الصالح العام ، اما ارادة الجميع فكثيرا ما تتأثر بالمصلحة الخاصة وتقدمها على المصلحة العامة .

ودرءا لهذا الخطر يرى روسو منع قيام المجتمعات الخاصة داخل المجتمع العام ، لانها تشكل خطرا على المجموع بسبب ارتباطها بالمصالح الخاصة . وبالمجتمعات أو التجمعات أو الجماعات الخاصة ، يقصد روسو الاحزاب وسائر التنظيمات التى يمكن ان ترعى مصالح طوائف

معينة بالذات أو تعبر عن ارادتها الخاصة وأمانيتها الخاصة ، وفي هذا يقول : « فمن الجوهرى اذن ، اذا اردنا للارادة العامة ان تتمكن من التعبير عن نفسها ، الا توجد مجتمعات حزبية داخل الدولة ، وان يهتدى كل مواطن الى أفكاره بنفسه » دون توجيه من أية جماعة يمكن ان تذكره بالمصالح الخاصة .

ولكن روسو في الوقت نفسه يقول : ان الحكومة الديمقراطية هي أقل أنواع الحكومات جمودا وأكثرها نزوعا الى التغير والتطور . وهي أكثرها استعدادا للحروب الاهلية والتشنجات الداخلية بسبب هذا النزوع الى التغير والتطور ، بل هي أكثرها حاجة الى اليقظة والشجاعة للمحافظة على نظامها الديمقراطي ، فعلى كل مواطن في النظام الديمقراطي ان يردد كل صباح قول الكونت بالاتين لبرلمان بولندا : « انا افضل اخطار الحرية على هدوء العبودية » ، كما ان عليه ان يتسلح بالقوة والشجاعة اللازمتين لحماية هذه الحرية .

ومنشأ هذا الخطر على حرية المواطنين هو جنوح القلة الحاكمة الى استخدام جهاز الحكم لخدمة الصالح الخاص بدلا من خدمة الصالح العام . وحكم الاقلية الممتازة او الصفوة او الارستقراطية لا خير فيه ما دامت الهيئة الحاكمة منتخبة ، بل لعله انفع للمجتمع ان تحكم القلة العاملة بدلا من السكثرة ، فليس من الضروري ان يشتغل عشرون الف مواطن بما يستطيع ان ينجزه مائة مواطن بطريقة افضل . ولكن وجه الخطر في حكم القلة هو نزوعها الطبيعي الى ان تحيد عن الصالح العام الى الصالح الخاص .

بابيض

سأحدثك اليوم عن العاطسين في الزكائب ولكنى لن أحدثك عن جميع العاطسين بل عن آخر من عطس منهم وهو فرنسوا بابيف ، ولا بأس من أن نتفق على تسميته : آخر العاطسين . فلو عرفت من هم العاطسون في الزكائب لاتفقت معى على أن من رابع المستحيالات أن يتحدث عنهم كاتب في مقال واحد ولو كان حديثه مجرد سرد أسمائهم ، فأسماءهم أكثر عددا من أن يحتويها مقال . ولعلك تعلم أن التاريخ حين تعرض لهم - وقد تعرض لهم التاريخ كثيرا ، ذكر أنه قد عطس في الزكية منهم في شهرين هما يونيو ويوليو ١٧٩٤ عدد يبلغ ١٢٨٥ شخصا . ولم يكن هؤلاء أول من عطسوا ولا آخر من عطسوا ، فقد سبقهم الى ذلك كثيرون وخلفهم في ذلك كثيرون . وكان عصرهم ، عصرا كل من فيه يعطس أو يوشك أن يعطس . وكان منهم قوم نابهون يراهم البعض أبطالا ويراهم البعض أبالسة وترتجف لذكرهم أوراق التاريخ كما ترتجف أوراق الغابة إذا هبت عليها الأعاصير .

تقول : وما هذا الاغراب في الكلام ، ومن يكون هؤلاء العاطسون في الزكائب ؟ وكيف يعطس رجل في زكية والناس لا يعطسون الا في المناديل ؟

ولكن هكذا شاءت فكاهة أولاد البلد من ابناء باريس أيام الثورة الفرنسية ان يقولوا عن كل من فصمت رأسه المقصلة انه عطس في الزكية ، فقد كانت هناك تحت المقصلة زكية تتلقى الرؤوس المفصومة ، او تعطس فيها الرؤوس كما كانوا يقولون .

من هذا ترى ان ذلك العصر كان عصرا عاطسا . عطس فيه ملك ضعيف وملكة جميلة وعطس فيه نبلاء كثيرون ورعاع كثيرون وزعماء فحول جاءوا من المجهول ودخلوا التاريخ برهة ثم خرجوا منه الى المجهول . ولكن يا لها من برهة اضطربت فيها نواميس الوجود فارتجت لها الدنيا وشحب لها وجه الزمان وحملت الشهب والافلاك في كرة الارض تستطلع ما الخبر . .

هيبير . مارا . شوميت . دانتون . فابر ديجلانتين . ديمولان . سان جوست . كوتون . دافيد . روبسبير . كلهم جعلوا الغير يعطس ثم عطسوا بدورهم في الزكية .

وكان آخر العاطسين بابيف . ولولا ان الجنرال الشاب بونابرت ظهر ليعلم الفرنسيين كيف يقتلون غيرهم بدلا من ان يقتل بعضهم بعضا لما كان بابيف آخر العاطسين .

فاذا أردت ان تعرف فيم كانت كل هذه الجلبة الشديدة التي بدأت في ١٤ يوليو ١٧٨٩ بسقوط الباستيل وانتهت في ٢٨ يوليو ١٧٩٥ بسقوط روبسبير

« اى اعدامه » وجدت القصة المألوفة فى كل الثورات الكبرى : المبادئ والسلطة اللازمة لتطبيق هذه المبادئ والرجال الساعين لتقلد السلطة من اجل المبادئ . ويختلط كل هذا بالطبيعة البشرية : بالايمان والارتجال . بالاخلاص والانتهازية . بالطموح والطمع . بالتجرد والشهوات . بالوفاء والقدر . بالشجاعة والنذالة . بالصفاء والاحقاد ، وما بين هذه النقائص كلها من حدود وسطى . كل يفسر المبادئ من زاويته وكل يعتقد او يقول ان الثورة قد تجسدت فيه ، لان لكل عقلا ونفسا وتكويننا وارتباطات مادية وروحية تختلف عن غيره . وفى مثل هذا الغليان الفكرى والنفسى والمادى يصبح التطرف تهمة والاعتدال تهمة والتسامح تهمة . حتى نابليون بونابرت الذى وضع حدا للثورة الفرنسية قبل هو ابن الثورة البكر الذى انقذها من فوضى الارهاب ونشر مبادئها خارج حدود فرنسا ، وقيل بل خانها حين سخرها لينشئ امبراطوريته المترامية .

ولو عرفت كيف نشأت الثورة الفرنسية ولماذا اندلعت وماذا اكلت لعرفت انها كانت ثورة الطبقة الوسطى على الاقطاع ، او قل ثورة الطبقات الوسطى على الاقطاع ، فوسط المجتمع مكون من طبقات وطبقات .

ولو ذكرت ان شعار الثورة قبل ان يكون « الحرية والمساواة والاخاء » كان « الحرية والملكية » « التملك والامن ومقاومة الطغيان » بنص المادة الثانية من « اعلان حقوق الانسان » المشهور الصادر عام ١٧٨٩ ، ولو ذكرت ان بونابرت حين اتم انقلاب ١٨ برومير (٩ نوفمبر) ١٧٩٩ وحاصر البرلمان وشتت النواب اذاع فى بيانه الى الشعب الفرنسى ان اهداف الثورة هى « الحرية

والمساواة والاخاء » كان « الحرية والملكية (التملك)
لأدركت ان الثورة الفرنسية كانت ثورة البورجوازية على
الارستقراطية كما نقول بلغة اليوم ، أو ثورة الطبقة
المتوسطة على طبقة النبلاء ، وان هذه الثورة قدست حق
التملك الفردي بمقدار ما قدست فكرة الحرية ، وان كان
كل ما قيل فيها من كلام عن المساواة لم يقصد به
المساواة الاقتصادية بين الناس ، وانما قصد به شيء
آخر يختلف عن ذلك كل الاختلاف وهو المساواة أمام
القانون والمساواة في الحقوق والواجبات والمساواة في
فرص الحياة ، أو ما نسميه نحن اليوم تكافؤ الفرص .

لهذا كله فان فرنسوا بابيف حين جاء يحدث الناس
قائلا : ان الثورة لن تكتمل الا اذا طبقت نظام الملكية
المشتركة فانما كان يقول قولاً غير مألوف في زمانه ، ولئن
كان قد وجد من يستمع له في تلك الفترة المضطربة
ويتعاون معه في التآمر على قلب نظام الحكم فان ذلك لا
يعنى انه كان يعبر عن امانى الكثرة من بنى قومه بل يعنى
انه كان يتزعم « جناحا » صغيرا قويا قد يكون قادرا على
الشفب ولكنه غير قادر على تقلد السلطة . فهو اذن
رجل جاء قبل اوانه ، ولم يكن غريبا ان ينتهى أمره الى
العطس في الزكبة ، فقد عطس فيها قبله أناس أقل
منه تطرفا فى الاحلام مثل روبسبير وسان جوست
وكوتون ، أناس كانت تهمتهم الاولى انهم متطرفون .

ومع ذلك فاسم بابيف يوحى للاشتراكيين بنوع من
الابوة فى المذهب ، فهو قد وضع الخطوط العريضة لها
اكثر من نصف قرن قبل ان يضع فلاسفة الاشتراكية
وعلماءها خطوطها العريضة ، ووضع بعض خطوطها
المفصلة اكثر من قرن قبل ان يضعوا خطوطها المفصلة .

وهو لم يكتف بوضع هذه الخطوط على الورق بل اقترن النظر عنده بالكفاح . فحاول ان يجرى تجربة عملية لاقامة مجتمع اشتراكي في فرنسا عام ١٧٩٦ .

ولد فرنسوا نويل بابيف عام ١٧٦٠ وأعدم عام ١٧٩٧ عن سبع وثلاثين سنة . وكانت حياته مضطربة منذ بدايتها ، فقد كان أبوه بروتستانتيا من أتباع مذهب كالفن ، والبروتستانت قلة في فرنسا لا ترتاح اليهم الكثرة الكاثوليكية ولا يرتاحون اليها . فلا عجب ان ينبت بابيف الصغير في جو غير مألوف ، وان تفتح ملكاته في سن باكر شأن أبناء الاقليات المضطهدة .

وقد أوفد اتباع كالفن اباء الى الخارج ليبحث في امكان التعاون بين اتباع كالفن واتباع لوثر ، فكلهم شيع من البروتستانت وكلهم مضطهد من الكاثوليكية في تلك الايام . وبقي بابيف الاب في الخارج ، واشتغل ضابطا في جيش ماريا تيريزا ثم اتخذت منه ماريا تيريزا مؤدبا لاولادها .

وحين عاد بابيف الاب الى فرنسا عاش في فقر مدقع حتى قيل ان ولده فرنسوا تعلم القراءة من الجرائد المهمة التي كان يلتقطها من الشوارع . ولكن بابيف الاب علم ابنه الرياضة واللغة اللاتينية وغرس في نفسه حب الاطلاع والايمان بالشعوب . وتقول الرواية فيه انه حين حضرته الوفاة عام ١٧٨٠ أعطى ولده نسخة من كتاب بلوتارك في سير العظماء ، وعلمه ان أعز أمانيه في الحياة أمنية لم تتحقق ، وهي ان يلعب في فرنسا عين ذلك الدور الذي لعبه كايوس جراكوس في روما القديمة وهو الزعيم المحارب الذي حرر العبيد واخذ من الاغنياء ليعطى الفقراء . وقبل ان تفيض روحه جعل ولده يقسم على

سيفه أن يدافع عن صالح الشعب حتى الممات

وكان فرانسوا يومئذ في العشرين من عمره ، وحين
نشبت الثورة كان في التاسعة والعشرين . وكان يعمل
مسجلا لحقوق النبلاء فأحرق ما تحت يديه من محفوظات
ببلدة روا من اعمال السوم . ثم انخرط في سلك الثوار
واشتغل بالصحافة وتقلد بعض مهام الثورة في منطقته ،
فكان يبيع الاملاك المصادرة ويوزع الاراضى على فقراء
الفلاحين ويحرض أصحاب الحانات على عدم دفع
الضرائب

وقد أوغر تطرفه صدور الاغنياء عليه فسجنته
السلطات المحلية مرارا ، واخيرا انتقل باييف الى باريس
عام ١٨٩٣ حيث تقلد وظيفة في مكتب التموين ، ولكنه
لم يلبث أن تملكه الهياج لما رأى من بشاعة الحرمان
الذى كان يعيش فيه أهل باريس . وكشف عن أموال
مختلسة في حسابات التموين ، وأعلن أن السلطات تنشر
المجاعة عمدا في المدينة لتستغل حاجة الناس الى الطعام،
وطالب بتشكيل لجنة لبحث هذه الحالة ، فشكلت
اللجنة ولكن الحكومة لم تلبث أن حلتها ، وزجت باييف
في السجن متهما باختلاس الاموال العامة أيام كان يعمل
في الريف ، وهى تهمة لا يعلم أحد على وجه التحقيق ان
كانت صحيحة أم ملفقة

واشتد التنافر بين زعماء الثورة في سبيل المبادئ
وفي سبيل السلطة ، فسقط مارا ، ثم سقط هيبير ،
ثم سقط شوميث ، ثم سقط دانتون ، ثم سقط
ديمولان ، ثم بلغ العنف قمته ولا سيما عند انتعاش
الملكيين الذين كانوا يهددون الجمهورية ، واختصر
روبسبير اجراءات المحاكمة فسالت الدماء انهارا .

واخيرا سقط روبسبير « الذى لا سبيل الى افساده »
وصاحبا الناربان سان جوست وكوتون وأعدم من
بعدهم سبع وثمانون من أنصارهم فى الكومون . وبسقوط
روبسبير فى ٢٧ يوليو ١٧٩٤ انتهت حكومة الثورة وقامت
مكانها حكومة جديدة من نوع جديد هى حكومة الإدارة

وكان الشعب قد سئم منظر الدماء ، فأعطته حكومة
الإدارة الطمأنينة والهدوء ، وألغت قوانين المشبوهين وسائر
الاجراءات الاستثنائية ، ولكنها سلبت الشعب أرزاقه .
وضارب الحكام والتجار والممولون وكل ذى حظوة فى
عملة البلاد ونهبوا الاموال المصادرة وتاجروا فى تموين
الجيش وفى تموين المواطنين . وألغت حكومة الإدارة
دستور الثورة الذى صدر عام ١٧٩٣ ليعطى حق
الانتخاب لكل المواطنين ، وأقامت مكانه دستورا جديدا
عام ١٧٩٥ يقصر حق الانتخاب على طبقات معينة من
الملاك

فى مثل هذا الجو جمع بابيف حوله فلول الثوريين
وأصدر جريدته « منبر الشعب » ، وأخذ يكتب فيها
المقالات بتوقيع « جراكوس بابيف » مهاجما دستور
الإدارة داعيا لأحياء دستور الثورة . وامتدت مطالبته
بالمساواة السياسية الى المطالبة بالمساواة الاقتصادية .
واغلقت حكومة الإدارة « منبر الشعب » وزجت ببابيف
وشيعته فى السجن . وكان بابيف فقيرا لا يملك شروى
نقى . فماتت بنته جوعا وهو فى السجن . ثم أفرج
عنه ، وما أن أفرج عنه حتى أنشأ ناديا سياسيا ثوريا
سماه « جمعية المتساوين » وأصدر النادى بيانا يسمى
« بيان المتساوين » يقول : « فلتلغ الملكية الفردية
الزراعية فالارض ليست ملكا لاحد . . نحن نعلن اننا

ما عدنا نحتمل ، ومعنا الكثرة المطلقة من الناس ، الكد والعرق في خدمة الاقلية الضئيلة وفي سبيل منفعتها . كفى ما كان من أن أقل من مليون فرد يتصرفون فيما يملكه أكثر من عشرين مليوناً من اخوانهم في البشرية . . . أن مشروعنا لم يسبق لاحد ان خطط او نفذ ما هو أعظم منه . ومن العباقره والحكماء من تحدثوا عنه بين الحين والحين بصوت راجف خفيض . ولكن ما من أحد بينهم وجد الشجاعة الكافية ليعلن الحقيقة كلها . . . فيا أبناء فرنسا ! افتحوا عيونكم وافتحوا قلوبكم لتمتليء بهذه السعادة الكاملة . واعترفوا بجمهورية المتساوين واعلنوا معنا قيامها ! »

وكان طبيعياً أن تحل حكومة الادارة هذه الجماعة ، وتولى الجنرال نابليون بونابرت بنفسه اغلاق هذه الجمعية التي كانت تدعو دعوة خطيرة تتنافى مع حق الملكية الذي اقرته الثورة الفرنسية

وبدأت « جمعية المتساوين » تعمل بعد حلها كجهاز سرى ، وأخذت تحيك خيوط مؤامرة تطيح بحكومة الادارة . وأعدت دستوراً ينص على « ملكية السلع المشتركة بين جميع أفراد الأمة » ، ووضعت برنامجاً تخطيطياً مفصلاً ينص على إعادة توزيع سكان المدن المكتظة على القرى ، وفرض العمل على جميع القادرين عليه ، وتناوب الناس في القيام بالأعمال الشاقة أو الأعمال الكريهة على النفس ، وتولى الدولة تربية جميع المواطنين وتعليمهم بالتساوى بحيث تضمن للصغار التغذية الجسمية الكافية ولل كبار التغذية العقلية الكافية وتجعل من الجميع مواطنين صالحين ، وكفالة الدولة للغذاء الاساسي وكل ضروريات الحياة لجميع

المواطنين ، مع اشتراط ان يتناول المواطنون طعامهم على موائد جماعية مشتركة ، ثم اشراف الدولة على التجارة الخارجية وفرض رقابتها على جميع المطبوعات

ونحن نبتسم اليوم اذ نقرأ هذا الكلام لانه يذكرنا بتلك الاحلام الاشتراكية الساذجة التي نجدها في كتابات افلاطون او توماس مور . ولكن هذه الاحلام الكثيرة الساذجة بالذات هي التي جعلت من الثورة الفرنسية مرتعا خصبا غريبا اختلطت فيه الحقيقة بالخيال ، وامتزجت فيه المثل العليا بمختلف ألوان الهوس وبأحط غرائز الحيوان

وكان لبابيف انصار في الجيش والبوليس ، واعد بابيف عدته للقيام بثورته في يوم من أيام مايو ١٧٩٦

ولكن عين الحكومة كانت يقظة الى ما يفعل في الخفاء . وفي عشية الانقلاب نم على بابيف وانصاره من الزعماء جاسوس من رجال الحكومة فقبض عليهم جميعا وزجوا في السجن . وازادت الحكومة ان تجعل من بابيف عبرة لمن يعتبر فنقلته الى ميدان فندوم في قفص كأنه حيوان كاسر

ودافع بابيف عن نفسه امام القضاء دفاعا مجيدا ست جلسات متتالية فجاء دفاعه أشسبه بكتاب تزيد صفحاته على الثمانمائة صفحة ظلت نحو مائة عام مهمة فلم تنشر نشرا كاملا الا عام ١٨٨٤

انكر بابيف انه كان يتآمر لقلب نظام الحكم بالعنف رغم توافر القرائن على ذلك . ولكنه اعترف بأنه يدعو الى تطبيق نظام اشتراكي من طريق تنوير الناس واقناعهم بصحة نظرياته . وكانت حجة بابيف الاولى في دفاعه انه لم يأت بجديد في شيء مما ذهب اليه ، فهو

ما فعل الا أن استلهم فلسفة ديدزو وهلفتيوس ومابلى
وجان جاك روسو ، فاذا كان الاتهام يعده « مجنوناً
خطراً » فما جنونه الا من جنون هؤلاء الفلاسفة والمفكرين
الذين تعدهم الثورة الفرنسية ذاتها مصدر وحيها ومنبع
الهامها . فحقيقة الامر هى ان حكومة الادارة هى التى
خانت مبادئ الثورة لا « جمعية المتساوين »

وبعد مداولات طويلة انقسمت فيها المحكمة على نفسها
صدر الحكم بادانة بابيف . وكان أحد ابنائه قد هرب
له خنجرا صنع من الصفيح ليواجه به الطواريء .
وحين سمع بابيف الحكم بادانته طعن نفسه بالخنجر
لينجو من حد المقصلة ويموت بيده لا بيد أعدائه على
عادة الرومان . وتمزق جسده تمزيقا بليقا ولكنه لم
يمت . وفى صباح اليوم التالى وهو ٢٧ مايو ١٧٩٧
سيق الى المقصلة حيث عطس فى الزكية كما يقولون ،
وعطس معه ثلاثون من أتباعه ، وأما الباقون فقد نفوا
أو حكم عليهم بالاشغال الشاقة

سان سيمون

نقرا اليوم له فننكر ان بينه وبين الاشتراكية صلة
او سببا ، ولكنه رغم ذلك في عرف عامة المؤرخين مرحلة
من مراحل الفكر الاشتراكي . ولئن كانت الاشتراكية
قد تغير اليوم مدلولها وتعددت اليوم مدارسها ، فهذا
لا يمنع ان لها روادا أوائل بذروا بذرتها ، ومن هؤلاء
الرواد الذين بذروا بذرة الاشتراكية في العصر الحديث
رجل شاذ ، عاش شاذا ومات شاذا ، وتناسخت روحه
بدرجات متفاوتة في مدرسة ضخمة من الكتاب والمفكرين
ورجال السياسة والاعمال ، أو قل في مدارس متعددة ،
بعضها يناقض البعض الآخر . وذلك الرجل الشاذ هو
الكونت دي سان سيمون

كانت حياة سان سيمون حياة وسطا فقد ولد عام
١٧٦٠ وتوفي عام ١٨٢٥ عن خمس وستين سنة ، وبهذا
يكون قد قضى شبابه في عصر الاختمار الفكري والعاطفي
الذي انتهى بانفجار الثورة الفرنسية ، وقضى رجولته
في عصر التشنج الاوروبي الذي بدأ باعلان حقوق الانسان
وانتهى بسقوط نابليون

ولم يكن سان سيمون من عامة الشعب بل كان من نبلاء قومه ، فهو سليل الدوق سان سيمون الذى كان مؤرخا فى بلاط لويس الرابع عشر ومترجما لعصره فى مذكراته المشهورة ، لهذا وقف الكونت سان سيمون حائرا بين عالمين حين نشبت الثورة الفرنسية . فقد نزل عن لقبه ورضى ان يكون من عامة الشعب لا يؤمن بالنبالة والنبلاء . ولكنه رغم ذلك وقف وقفة المتفرج من أحداث الثورة الفرنسية لا يجد لنفسه مكانا فى زحمتها ، وينظر اليها نظره الى شىء مخرب رهيب . وحين ضفى نابليون الثورة داخل فرنسا وشرع السلاح ليدكيها خارجها بحد الحسام لم يجد سان سيمون فى بطولاته ما يدعو للتفاؤل ، وحين تألف التحالف المقدس من روسيا والمانيا والنمسا بعد سقوط النسر الكبير فى واترلو لم يبتهج قلب سان سيمون بسقوط النسر الكبير ، ذلك لأنه كان يرى فيما يجرى حوله من أحداث السياسة طوال ذلك الجيل المتشنج شيئا غير ما يقوم عليه المجتمع ويهدف اليه .

ففى الثورة الفرنسية كان يقول ان مبادئها وتياراتها السياسية كانت منفصلة عن الحقائق الاجتماعية والواقع الاجتماعى ، وفى الدكتاتورية النابليونية كان يقول ان نابليون يفترض ان أهداف المجتمع هى الحرب والقتال والفتوحات التى تكس النصر فوق النصر ، وحقيقة الأمر ان المجتمع ليس له الا هدفان هما الانتاج والاستهلاك . وفى انتصار التحالف المقدس على نابليون كان يقول : صوابا حقا كان القضاء على نابليون الذى عاش بالسيف ، ولكن الحلف المقدس نفسه ليس لديه ما يعطيه للعالم الا السيف .

فلم يكن غريبا اذن ان يعيش سان سيمون بمعزل عن أحداث عصره ، ينظر اليها ويدرسها ولا يشارك فيها . واقتصرت مشاركته في الثورة الفرنسية على الاتجار ببعض الاموال المصادرة وجمع من ذلك مبلغا لا بأس به . ولكن شريكه في هذه التجارة سلبه أكثر ما ربح . فانصرف سان سيمون من عالم المال الى عالم الدرس والتفكير ، وكان يعلم ان عصره عصر العلم والصناعة ، أو فاتحة عصر العلم والصناعة ، وكان يؤمن ان مستقبل البشرية مرتبط بتقدم العلم والصناعة ، لذلك كان طبيعيا ان يقبل على ألوان من الدرس غير ما يقبل عليه كثير من الآخرين .

وسكن سان سيمون أولا في دار بالحي اللاتيني في باريس أمام مدرسة الهندسة « البوليتكنيك » وعكف على دراسة الطب . وعربد كثيرا في فترة من حياته بدافع الفضول كما كان يقول أو لدراسة الجانب الاخلاقي من الحياة على الطبيعة ! ثم تزوج ليقيم في داره صالونا يتردد عليه أهل الفكر والثقافة ! ولكنه سرعان ما طلق زوجته ، وعاد يجرى وراء أحلامه الشاذة وكانت سيدة المثقفين في عصره كاتبة شهيرة تلمع لا في باريس وحدها ولكن في كل مجتمع أوروبي يتقن الثقافة ويحذق التفكير والتعبير ، الا وهي مدام دي ستايل . فتقدم اليها سان سيمون يعرض عليها الزواج قائلا انها اعظم امرأة في العالم وهو أعظم رجل في العالم .

ولم يبق الا ان تقبله زوجا لينجبا أعظم ولد في العالم . ولكن مدام دي ستايل ردت خائبا وهي تضحك من هذا الطفل الكبير .

وانطلق سان سيمون في اسفاره باحثا عن الفكر

والمعرفة ، فرحل الى انجلترا ورحل الى ألمانيا ، ولكنه عاد منهما خائباً لأنه لم يجد فيهما شيئاً مما كان يبحث عنه !

كان سان سيمون كأكثر عباقرة عصره رجلاً غير متزن ، وقد انعكست قلة اتزانه لا في سلوكه وحده ولكن في بعض أفكاره كذلك . ورغم ایمانه بأن الأرستقراطية التي قضت عليها الثورة الفرنسية أرستقراطية بائدة وينبغي ان تبعد ، فقد كان ممتلئاً بأمجاد أسرته ممتلئاً بعبقريته الخاصة حتى لقد درب خادمه الخاص على أن يوقظه كل صباح قائلاً « انهض يا سيدى الكونت ! تذكر ان أمامك أعمالاً جساماً تؤديها ! » ولم يسلم سان سيمون في عهد الارهاب فاستضيف في السجن فترة من الزمن ، وحين كان في السجن خيل اليه أن شبح جده الأكبر شارلمان بدا له في الرؤيا ليبشره بأن آل سان سيمون وحدهم قد قدر لهم أن يكون منهم بطل عظيم ومفكر عظيم . أما البطل فهو شارلمان ، وأما المفكر فهو سان سيمون نفسه الذي قدر له أن يبلغ في فتوحات الفكر ما بلغه شارلمان في فتوحات الحرب .

ولكن سان سيمون رغم شذوذه كان دائم التفكير في مقومات المجتمع الذي كان يعيش فيه لعله يهتدى الى موضع العلة منه وان يوفق الى علاج . وهذا ما وصل اليه :

ان عصره هو عصر الثورة الصناعية والتمدد التجارى، والثورة الفرنسية التي جاءت لتدعم هذا وذاك قد جنحت أحياناً الى الاستبداد اليسارى باسم الفقراء والقضاء على الفقر والى الاستبداد اليميني باسم الملاك

وحماية الملكية الخاصة . وقد ترسب في يقين سان سيمون أن للطبقة المالكة وظيفة اجتماعية كبرى ، وهذه الوظيفة ليست خدمة نفسها ولكن خدمة الشعب . فماذا أصاب المجتمع من الثورة الفرنسية ؟ انها لم تلغ الاستبداد ولم تلغ الفقر . ولماذا عجزت الثورة الفرنسية عن الفاء الاستبداد والفقر معا ؟ ان علة ذلك العجز كامنة في الفلسفة التي قامت عليها الثورة الفرنسية ، ألا وهي الفلسفة العقلية التي حطمت سلطان الكنيسة وخلخلت تماسك الطبقات والعلاقات الاقطاعية القديمة المستتبة دون ان تقيم مكان سلطان الدين الذي يجله الناس باختيارهم من داخل نفوسهم سلطانا آخر يجله الناس باختيارهم من داخل نفوسهم ودون أن تقيم مكان العلاقات الاقطاعية المستتبة علاقات انسانية جديدة مستتبة .

والخطأ الذي ارتكبه الفلسفة العقلية التي قامت عليها الثورة الفرنسية هو عند سان سيمون ان الفلسفة العقلية فصلت الانسان عن الطبيعة . فهي من ناحية تعتقد في كون تحكمه قوانين رياضية وطبيعية وميكانيكية وعضوية أزلية أبدية ثابتة لا تتغير ولا يمكن ان تتغير ، وهي القوانين التي وضع أساسها ديكارت ونيوتون ولا بلاس وعامة العلماء في القرن الثامن عشر ، ومثلها قانون القصور الذاتي وقانون الجاذبية الخ . وهي من ناحية أخرى تؤمن بأن الانسان وحده مختار يقرر مصيره ويصرف كل شيء يتصل به بمحض اختياره . فالعالم المادي في الفلسفة العقلية عالم قائم على الجبر والضرورة ، والحياة الانسانية في الفلسفة العقلية حياة قائمة على الحرية والاختيار . وفي هذا فصل للانسان عن الطبيعة .

وحقيقة الامر عند سان سيمون ان الانسان ليس الا

جزءا من الطبيعة . واذا كان الانسان جزءا من الطبيعة فلا بد ان الحياة الانسانية والحياة الاجتماعية تخضع لقوانين تسيرها بمثل ما يخضع العالم المادى وسائر العضويات لقوانين تسيره وتسيرها . وهذه القوانين التى تتحكم فى الحياة الاجتماعية يمكن استخلاصها من التاريخ ومن علم التاريخ .

ويرى سان سيمون ان دراسة التاريخ تدلنا على ان هناك فترتين تتناوبان التاريخ البشرى بانتظام هما فترة التماسك الذى يسميه « التوازن » وفترة التخلخل الذى يسميه « الانحلال » . وعنده ان العصور الوسطى الاقطاعية تمثل فترة التوازن وقد أعقبتها فترة من الانحلال أو الانهيار هى ما يسمونه عصر النهضة الاوربية وحركة الاصلاح الدينى . وقد أعقبت هذا العصر وهذه الحركة فترة من التوازن تمثلت فى حضارة الأرستقراطية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، حتى وضعت الثورة الفرنسية حدا لهذا التوازن بما جاءت به من انهيار فى السلطة وفى العلاقات بين أبناء المجتمع .

والحل عند سان سيمون هو ان يسمى المجتمع من جديد الى اقامة هذا التوازن الذى فقده ، وما دام التاريخ علما والاجتماع علما ففى الامكان اعادة تنظيم المجتمع على أساس علمى راسخ على قوانين علمية بدلا من هذا الأساس الفلسفى الميتافيزيقى الذى أرسسته الثورة الفرنسية ، وبدلا من الافكار المجردة التى نشرها الفلاسفة العقليون فى القرن الثامن عشر عن الطبيعة والانسان والعلاقات الاجتماعية .

وتنظيم المجتمع الصناعى الجديد تنظيما علميا هو عند سان سيمون ليس من شأن الفيلسوف أو السياسى

المتفلسف أو رجل الكهنوت ولكنه مشكلة صناعية من شأن العلماء وكبار رجال الصناعة والاقتصاد . ووظيفة السياسة هي مجرد الاشراف على العمل وتنظيمه والاشراف على الظروف التي يجرى فيها العمل وتنظيمها. وحل المشكلات الاجتماعية ان هو الا توفيق بين المصالح المتعارضة وتنسيقها وفي عبارة واحدة : التخطيط أو ما نسميه اليوم بالتخطيط .

وهكذا يدحض سان سيمون ثلاث مدارس من مدارس الفكر السياسى والاجتماعى كانت تعتمل فى عصره :

١ - مدرسة الحرية الليبرالية لا مكان لها لأنها تصر على حرية الفرد ، وعند سان سيمون أن الفرد ينبغى أن يخضع للمجتمع كما ينبغى أن يخضع الجزء للكل .

٢ - مدرسة الكهنوت التى راعها ما راته من تخلخل اجتماعى وانسانى أو « انهيار » فى الحياة الاجتماعية والعلاقات الانسانية نتج عن الثورة الفرنسية ، فلم تر حلا الا عودة الناس الى أحضان الكنيسة الكاثوليكية و « توازن » العصور الوسطى . وعند سان سيمون أن الماضى قد مضى ولا سبيل الى احيائه ، والعصور الوسطى رغم أمجاد جده شرلمان وكل ما فيها من آيات الجمال التى يحبها لا تتفق ونمط الحياة أو مقتضيات المجتمع فى عصر الصناعة . فلننظر الى الامام نظرة المتفائل ولا ننظر الى الوراء نظرة المتشائم

٣ - مدرسة المساواة من أشياع بابيف وهم الذين يسوون بين البشر لا فى الحقوق والواجبات وحدها ولكن فى الدخل أيضا قدر المستطاع . وهؤلاء عند سان سيمون منفصلون عن الواقع تماما . فعند سان سيمون ان المجتمع سلم أو على الاصح هرم مدرج من ثلاث

مصاطب وينبغي ان يكون كذلك . وفي قمة هذا الهرم طبقة « العلماء » وفي وسطه طبقة الملاك وفي قاعدته طبقة من لا يملكون شيئاً . وهو تقسيم متأثر بالهرم الاجتماعى الافلاطونى فى « جمهورية » افلاطون ، ذلك الهرم الذى يجلس الفلاسفة فوق قمته وتتألف قاعدته من العبيد .

ولكن سان سيمون لا يجلس الفلاسفة على قمة هرمه الاجتماعى ، بل يجلس العلماء ليقوموا بتنظيم المجتمع أو تخطيطه على أساس علمى . وهو يقترح لذلك انشاء مجلس يسمى « مجلس نيوتون » تنفق عليه الجماعة ليكون بمثابة الرأس الفكر لجسد المجتمع ويرى أن يكون قوامه ثلاثة من علماء الرياضه ، وثلاثة من علماء الطبيعة ، وثلاثة من علماء الكيمياء ، وثلاثة من علماء وظائف الاعضاء ، وثلاثة من الادباء ، وثلاثة من الرسامين ، وثلاثة من الموسيقيين . فالعلم عند سان سيمون ليس العلم بالمعنى الضيق ولكنه يرادف المعرفة الانسانية أو النشاط الروحى والفكرى . ومهمة هذا المجلس عنده هى التفرغ للاكتشاف والاختراع والابتكار فى كل علم وفن ، وهو يوصى بوجه خاص أن يتوفر هذا المجلس على اكتشاف قانون جديد للجاذبية غير ما اكتشفه العلامة نيوتون ، قانون يمكن تطبيقه على السلوك الاجتماعى الذى تسلكه هيئات المجتمع وأفراده حتى يمكن أن يحفظ به التوازن الاجتماعى .

ويسمى سان سيمون هذا المجلس مجلس نيوتون لأنه يزعم انه رأى فى الرؤيا العلامة نيوتون يجلس على يمين الله مكان البابا الذى تقول فيه خرافات البسطاء أنه يفصح للناس بلغتهم عما يجرى فى ضمير الله . واحسب ان هذه كانت طريقة سان سيمون فى التهكم

بقدرسية الكهنوت وفي التعبير عن فكرته القائلة ان معرفة الله تكون من خلال العلم لا من خلال تعاليم الكنيسة ، وهي فكرة أفاض في شرحها الفيلسوف الانجليزى بيكون أيما افاضة .

ولم يقل سان سيمون بأن مجتمع العباقره هذا يقوم بحكم المجتمع ، فوقتهم وتكوينهم اثن من ذلك ، فالعباقره هم الذين يخططون للانسانية مستقبلها ويصوغون مصيرها .

أما الحكومة في الدولة فهي مهمة أبناء المجتمع من الطبقة المالكة التي لا تحتاج الى العمل لتعيش ولا تتقاضى عن ادارة دفة الحكم شيئاً . وما على أبناء الطبقة العديمة الملكية الا الخضوع لحكم هذه الطبقة المالكة ان أرادوا الخير لأنفسهم ، فهي أكثر منهم استنارة وأكثر رشداً ، كما ثبت من تجربة الثورة الفرنسية حين حكم المعدمون أنفسهم بأنفسهم ، فاضطربت شئونهم وتعرضوا للمجاعات . ولكن فليعلم الجميع ان الفاية من كل حكم ومن كل تنظيم اجتماعى انما هي ترقية « أفقر الطبقات وأكثرها عدداً » عقلياً واخلاقياً وجسمياً

ويرى سان سيمون انه لا مكان في العالم الا لأربع حكومات هي الفرنسية والانجليزية والالمانية والايطالية، توزع فيما بينها مسئولية حكم العالم ، لان كل ما عداها متخلف عنها !

هذا مجمل فلسفة سان سيمون !! التي بدأت عام ١٨٠٢ بكتابه « رسائل ساكن في جنيف » .

ولكن سان سيمون تدرج في الحياة تدرجاً انتهى به الى اعادة النظر في بعض نظرياته الجوهرية . فقد اتى اسرافه ورحلاته وتهالكه على الملذات وصالونه الأدبى

على كل ماله ، فلم يعد يملك شروى تقير . وحين اكتمل افلاسه اضطر الى أن يشتغل ناسخا في مونمارتر يعمل تسع ساعات يوميا ليجد ثمن قوته . وخف أحد خدمه القدامى الى معونته فأواه ووصله . وظل سان سيمون يواصل القراءة والكتابة كلما فرغ الى نفسه في المساء بعد عمله المرهق . ولكن لم يعد أحد يحفل بما يكتب أو ينشر وقد ظهرت آثار هذا الفقر المدقع في آخر كتاب وضعه سان سيمون وهو « المسيحية الجديدة » . فقد كان من قبل يخالف كبار المحافظين من أمثال جوزيف دي ميتر كلما ذهبوا الى أنه لا منقذ للمجتمع من الفوضى التي أشاعتها فيه الثورة الفرنسية الا إعادة سلطان الدين والكنيسة بين أبنائه . وكان سان سيمون ينادى من قبل بأن في وسع العباقره رد التوازن الى المجتمع وأفراده . فتحول عن هذا الرأي وأعلن أن المجتمع لن يتوازن الا اذا ساد دين من الاديان .

ولكن سان سيمون لم يقبل المسيحية الكاثوليكية ولم يقبل المسيحية البروتستانتية ، بل نادى بأن مجتمعه يحتاج الى مسيحية جديدة غير هذه وتلك ، مسيحية تبرز ما في الدين من بر بالفقراء وعطف عليهم . وهو في كل ذلك لم يتخل عن هرمه الاجتماعي ، ولكنه غدا أشد اهتماما بمصير قاعدته السفلى من عديمي الملكية ، مؤكدا ضرورة العمل السريع على الاخذ بيد الفقراء وتحسين حالهم لان لهم في مال الاغنياء نصيبا . وكانت أهم الحجج التي ساقها سان سيمون هي أن البر واجب على النبالة وأن في توفر العباقره والملاك على تحسين أحوال الفقراء مصلحة للعباقره والملاك جميعا ، وأن مصلحة الاغنياء هي مصلحة الفقراء ، فليفهم الاغنياء ذلك فان كانوا لا يفهمون فقد وجب افهامهم . وما دامت

مصلحة الاغنياء ومصلحة الفقراء واحدة ، فقد وجب أن يتجه الحكام الى جماهير الشعب المعدمة رأسا وأن يتراضوا معها حتى يتجنبوا ما يمكن ان تلجأ اليه الجماهير الساخطة من أعمال العنف والتخريب .

ساعات حال سان سيمون في آخر أيامه سوءا ما بعده سوء . فقد توفي خادمه المحسن اليه وتركه دون معين ، ولم يعد يجد من يطبع له كتبه فكان ينسخها بنفسه ويرسلها الى العلماء والوجهاء لعله يجد بينهم من يهتم به وبأفكاره ، ولكنهم تجاهلوه جميعا . ولعل أصدق وصف لهذه المرحلة اليأسية من حياته قد خطه هو بقلمه حين كتب :

« خمسة عشر يوما لم أذق فيها الا الخبز والماء ، وانا أعمل بغير نار في مدفأتى ، بل لقد اضطرت الى بيع ثيابى لأتمكن من دفع تكاليف نسخ كتابى . لقد أصابتنى هذه البأساء من فرط حبى للعلم ولخيرالمجموع وبسبب رغبتى فى ايجاد سبيل الى حل الازمة الرهيبة التى تملكى اليوم المجتمع الاوربى كله حلا بغير عنف . ولذا أجدنى أصارع بأسائى دون خجل واسأل العسرون اللازم حتى أتمكن من المضى فى عملى » .

واخيرا رضيت أسرة سان سيمون بأن ترسل اليه معاشا صغيرا . وفى عام ١٨٢٣ حاول أن ينتحر فأطلق الرصاص على نفسه ، ولكنه نجا من الموت ، وبقي على قيد الحياة حتى وافاه الأجل عام ١٨٢٥ وكان أحسد تلاميذه الى جواره فنظر اليه وقال : « لقد دارت حياتى كلها حول فكرة واحدة ، وهى أن أضمن لجميع بنى البشر نمو ملكاتهم حرة من كل قيد . وبعد أن يعاد نشر عملنا بثمان وأربعين ساعة ، سوف يتكون حزب العمال : ان المستقبل لنا » . ثم وضع يده على جبينه واستراح

شارل فوريه

وهذا ثانى ثلاثة من أقطاب الفكر السياسى الاوربى الذين وضعوا أساس الاشتراكية التعاونية ، وهؤلاء هم : سان سيمون وشارل فوريه وروبرت أوين .

أما سان سيمون ، فقد انصرف الى التأمل الفلسفى والاجتماعى أكثر مما انصرف الى التخطيط العملى ، وكل شغله الشاغل أن يضع فلسفة الاشتراكية التعاونية ، وأن يرسم خطوطها الكبرى ، وأن يشرح مبرراتها الاجتماعية والانسانية .

ولكن فوريه وروبرت أوين ، لم يكتفيا بالفلسفة النظرية ، بل اجتهدا فى ايجاد نظم عملية يمكن أن يسير عليها المجتمع ، فيحقق هذه الاشتراكية التعاونية ، بل لقد خرج فوريه كما خرج أوين من مرحلة تخطيط النظم العملية الى مرحلة محاولة اجراء التجارب الاجتماعية والاقتصادية الفعلية ، ومن هنا كان وجه التشابه الشديد بين شارل فوريه الفرنسى ، ومعاصره روبرت أوين الانجليزى ، رغم أن كلا منهما كان يدرس ويفكر ويعمل فى استقلال تام عن زميله فى الفكر والمذهب

ولقد فشل شارل فورييه كما فشل روبرت أوين في تطبيق نظامه الاقتصادي ، وكان فشل كل منهما لأسباب مختلفة . ورغم اختلاف أسباب الفشل هذه ، ورغم اختلاف نظام فورييه عن نظام أوين في كثير من التفاصيل ، فإن بين شخصيتي هذين الرجلين من وجوه الشبه ملامح عديدة . فكلاهما كان صلبا في الحق عنيدا . وكلاهما كان مثابرا على الرأي والعمل بدرجة نادرة . وكلاهما كان على نظافة خلقية واستقامة لا يتطرق إليها الشك ..

ولد فورييه بمدينة بيزانسون في شرق فرنسا لأب قماش ، أي تاجر قماش ، كان يتجول ببضاعته من قرية الى قرية . وحين بلغ فورييه الابن سن العمل اشتغل كاتبا في دكان .

ولكن الاضطراب والقلق الذي كان يحيط به ، لم يمنعه من متابعة الدراسة وادمان الاطلاع . وقد ذاق في حياته بعض ما ذاقه المضطهدون أيام الثورة الفرنسية ، فصادرت الثورة أملاك أسرته ، وكاد شارل فورييه نفسه أن يفقد رأسه على حد المقصلة ، حين حاصرت جنود الثورة التابعة للمؤتمر الوطني مدينة ليون ، ولكنه نجا من الهلاك .

فلم يكن غريبا إذن أن تضطرب نفس فورييه لكل هذه الأحداث الشاهقة التي كانت تجري في عصره وهو بعد في عنفوان الشباب . ولم يكن غريبا إذن أن يحاول فورييه كما حاول سان سيمون وروبرت أوين دراسة المجتمع المتشنج الذي يحيطه ، والحضارة المتشنجة التي جعلت من أوروبا كلها قارة يسودها الصراع ويشتبك

فيها السلاح ويعلو فيها الصياح بالمبادئ والمذاهب
والشعارات .

وأدرك فورييه كما أدرك سان سيمون وروبرت أوين ،
ان علة أوروبا في عصرهم الثائر ، ان هي الا الثورة
الصناعية التي قضت على خمول الاقطاع والاستبداد ،
وأحلت الآلة محل الانسان ، بل ونظرت الى الانسان
نفسه نظرها الى مجرد آلة منتجة يمونها صاحبها بأرخص
وقود ويديرها أطول مدة ممكنة ، ليتحقق له أكبر ربح
حتى تستهلك وتصبح خرقة فيقذف بها في عرض
الطريق . ورأى فورييه كما رأى روبرت أوين ، أن أبشع
الجرائم الانسانية ترتكب باسم المنافسة الحرة التي
يقوم عليها الاقتصاد الليبرالي ، فرأس المال الصناعي
والتجاري يعربد عريضة لا حد لها ، ويسترق اليد
العاملة استرقاقا لا حد له ، بدعوى تنمية الصناعة ،
وهو يفعل كل هذا بحجة تخفيض نفقات الانتاج ومضاعفة
كميته وتحسين نوعه ، حتى ينخفض ثمنه فينتفع بذلك
المستهلكون .

اما نتيجة هذا الاقتصاد الليبرالي القائم على حرية
التجارة وحرية الصناعة وعدم تدخل الدولة في تنظيم
العلاقة بين المنتج والمستهلك وبين رأس المال والعمال ،
فلم ير فورييه أنها تحقق شيئا مما كان يرتجى ، ولا
ثمر الا البطر في نفوس أصحاب الاعمال ، والمرارة في
نفوس العمال ، والقلق الاجتماعي في نفوس الناس عامة ،
فالملك خائف على ما ملك ، والمعدم طامع فيما لم يملك ،
وشرعة المجتمع كله هي التحاسد الأعمى والتصارع المجرد
من كل قيم أخلاقية تحت ستار المنافسة الحرة .

وقد أتاح مقام فورييه في مدينة ليون له ، وأتاح

له صلته الوثيقة بعالم الصناعة ، ان يشهد بنفسه نتائج الثورة الصناعية في بلاده . فقد كانت ليون مركزا هاما من مراكز صناعة النسيج ، ورأى فورييه هذه الصناعة تنمو فيها وتزدهر أيام الثورة الفرنسية وفي عهد نابليون نموا عظيما وازدهارا يخطف الابصار . ولكنه رأى أيضا أن هذا النمو وهذا الازدهار انما كان على جثث المواطنين الذين كانوا يعيشون في فقر يزرى بكرامة الانسان .

بل لقد رأى فورييه بنفسه ارباب المتجر الذى كان يعمل فيه يخزنون شحنة من الارز عامدين ان تتعفن ، وبعد ان تعفنت قذفوا بها في مياه البحر بميناء مرسيليا ، كل ذلك ليتجنبوا عرضها في الاسواق حتى لا ينخفض سعر الارز ، وقد أعانهم ذلك فعلا على التحكم في السوق

من اجل هذا كله ثار فورييه على حضارة عصره وانكر فلسفة عصره ، بل وثار على الحضارة الاوربية والفلسفة الاوربية عامة ، متهما اوربا بأنها « غسلت الانسانية في بحار من الدماء مدى ثلاثة وعشرين قرنا علميا » أى منذ اليونان الى يومه ذاك . وتقمصته روح غريبة من تلك الارواح التى تتقمص المصلحين ، فتصور ان العناية الالهية قد تخيرته من بين الناس ليكون رسول الاصلاح في هذا العالم ، وان الله قد اختاره ، وهو « مجرد كاتب في متجر يوشك ان يكون أميا » ، ليحمل كلمته الى بنى البشر ، وليكشف عن الاضاليل التى تزخر بها كتب السياسة والاجتماع والاخلاق . وانتهى الى ان « القانون الالهى يشرع اول ما يشرع لتنظيم شئون الصناعة ، وهى اول وظائف الانسان » . وهو يعترف بأنه ليس اول من فكر في هذا الامر ، فقد سبقه الى ذلك المفكرون والحكومات ، ولكن المفكرين والحكومات بدلا من ان

ينظموا الصناعة ، شجعوا ما يسميه فورييه « التطاحن الصناعي والفش التجاري في زى المنافسة الحرة » . وهذا ما جاء فورييه ليكشفه للناس ويقيم مكانه نظاء اجتماعيا وصناعيا جديدا ، يقوم على التعاون بدلا من التطاحن ، وعلى الامانة بدلا من الفش ، وعلى تعيين الحدود بين الناس بدلا من ترك الامر فوضى في يد المستغلين العتاة والساخطين المخربين على حد سواء . وبعبارة مختصرة اراد فورييه ان يحل التخطيط الاقتصادي والاجتماعي محل الحرية الاقتصادية والاجتماعية .

وبعد اعوام واعوام من حياة العزلة ودراسة المجتمع ، نشر فورييه أبحاثه عام ١٨٢٠ . وكان من رأيه ان ينقسم السكان داخل المجتمع الكبير الى مجموعات صغيرة مكتفية بذاتها ، وقوام كل منها يتراوح بين ١٦٠٠ شخص و ٢٠٠٠ شخص . وقد اطلق على كل مجموعة من هذه المجموعات اسم « فالانستير » ، ورأى ان هذه المجموعات ينبغي ان تعتمد على رؤوس الاموال الخاصة والاستثمار الخاص ، فالملكية الخاصة عنده مصنونة ولكن ينظمها النظام الاجتماعي وهو نظام الفالانستير الذي لا يقوم على المساواة الاقتصادية المطلقة بين جميع الناس ، بل يعترف بالفوارق الطبقيّة المستمدة من الفوارق في الدخل وفي مكان المواطنين في السلم الاجتماعي .

وفي الفالانستير يتعاون رأس المال والعمل على الانتاج . ويحدد حد ادنى لنفقات المعيشة يتقاضاه كل مواطن يعمل ، هو حد الكفاف ، ثم يوزع الفائض بين ابناء الفالانستير بالنسب التالية : خمسة على اثنى

عشر هي حصة العمال ، واربعة على اثني عشر هي حصة رأس المال ، وثلاثة على اثني عشر هي حصة الادارة واصحاب المواهب من الفنيين . وفي الفالانستير يعمل بالمبدأ التالي : يتقاضى القائم بالعمل السائف نصيبا اقل مما يتقاضاه القائم بالعمل الشاق او الكريه ، وبالمثل يتقاضى القائم بالعمل الضرورى نصيبا اكبر مما يتقاضاه القائم بالعمل الاقل لزوما وان كان هذا العمل نافعا ، وقياسا على ذلك فانتاج الاشياء النافعة مقدم على انتاج الكماليات .

اما من ناحية العلاقات الاجتماعية بين ابناء الفالانستير، فقد رأى فورييه ان يعمل بنظام التصويت العام في كل مجموعة ، وان يتساوى ابناء الاغنياء وابناء الفقراء في التعليم وفيما يتعلمون . غير ان فورييه ، كان لايشجع الجمع بين ذوى الدخول المتفاوتة جدا في صعيد واحد.

وبعد ان رسم فورييه صورة هذه المدينة الفاضلة ، لم يبق الا ان يضع رسمه موضع التنفيذ ، ليثبت بالتجربة سلامة نظامه . لا بد اذن من ممولين اغنياء لتمويل هذه المدينة الفاضلة . وهكذا اعلن فورييه للجمهور انه سينتظر في داره كل يوم وقت الظهر ليناقش مشروعه مع أى ثرى من الاثرياء يهمله ان يجرى هذه التجربة .

وقد لبث فورييه عشرة اعوام كاملة ينتظر في الوقت المحدد ، ولم يخلف مواعده مرة واحدة ، ولكن ما من احد تقدم ليعاونه على تحقيق حلمه السعيد . وحين مات عام ١٨٣٧ مات وفي نفسه حسرة ، ولكن ايمانه لم يتزعزع أبدا بسلامة نظرياته . وقد أقيمت بعد وفاته بعض هذه الوحدات او الفالانستيرات في فرنسا

وفي الولايات المتحدة ، ولكنها منيت بالفشل هنا وهناك
وقد أسهب فورييه طويلا في تفصيل نمط الحياة في
الفالانستير وفي وصف سعادة الناس فيها وشرح مقومات
هذه السعادة .

وحجر الزاوية الذي يبنى عليه فورييه نظريته
الاجتماعية ليس فيه جديد ، فهو نفس الحجر الذي
بنى عليه جان جاك روسو وأتباعه وكل من تأثر به
فكرتهم عن إمكان إقامة الفردوس الأرضي اذا عرف
الناس سبيلهم الى ذلك .

والاساس في هذه الفكرة ان الانسان خير بالفطرة ،
وان كل ما نراه حولنا من مظاهر الشر والشقاء هو
نتيجة لظهور النظم الاجتماعية الفاسدة التي تتلف علاقة
الانسان بالانسان ، وتخرب فطرة الخير في الناس
وتوجههم الى التنابد والتطاحن .

وفي ذلك يقول فورييه : ان « العواطف » الانسانية
هي اساس السلوك الانساني ، وان ما نراه من شقاء
مردده الى ان الناس لم يدركوا حقيقة هذه العواطف
الصافية ، وجوهرها المجدول على الخير ، فأقاموا
مجتمعا يمزق البشرية الى أفراد وطبقات وشعوب
متناحرة ، ويفتت وحدة الجنس البشري ، الى جزيئات
او ذرات تتصادم تصادما أعمى ، مما أسلم المجتمع
لنقيضين هما : الفوضى المعريدة ، والنظام الارهابي .

فلو عرف الناس ان القانون الاول الذي يحكم بني
الانسان ، كما يحكم العالم الطبيعي هو « قانون الجاذبية »
الذي اكتشفه نيوتون ، ولو طبقوا هذا القانون على
المجتمع البشري ، لكان في هذا حل لجميع مشاكلهم .

فالاصل ان البشر يتجاذبون ولا يتنافرون ، والاصل
انهم يتعاونون ولا يتنافسون ويتخاصمون ، وكل نظام
اجتماعى سعيد ، ينبغى ان يقوم على هذا المبدأ السعيد
انظر الى دورة الانتاج والتوزيع فى المجتمع ، تجد
ظاهرتين : الاولى ان الانسان يمقت العمل وينفر منه ،
رغم ان الطبيعة قد جعلت العمل عنصرا لازما فى حياة
الفرد والمجتمع ، ومصدر خير لهما . وعلة هذا المقت
وهذه النفرة ، ان العمل قد غدا شيئا بغيضا بسبب
العوامل والظروف المفتعلة ، ومنها مثلا احساس الانسان
بالاستغلال ، او اكراه الانسان على القيام بعمل لم تعده
الطبيعة له . فليس غريبا اذن ان ينفر الناس من العمل .
ومهمة المنظم الاجتماعى هى ان يزيل كل هذه الاسباب
التي تنفر الانسان من عمله بازالة الاستغلال من ناحية ،
وبوضع كل امرئ فى العمل الذى وهب له . هذا من
ناحية الانتاج . اما من ناحية التوزيع ، فيرى فورييه
ان السبب الاول لنفرة الانسان من الانسان وبفضه اياه
هو سوء التوزيع . واعادة التوزيع على أساس عادل
ومحدد هو الانصبة او الحصص التي اقترحها فورييه ،
كفيل بازالة التنافر والشقاق بين الناس . وبازالة
اسباب النفرة الاجتماعية تظهر فطرة الانسان الخيرة
بما أودعه الله فيها من غريزة التجاذب ، ويعيش الجميع
فى مجتمع سعيد أساسه التعاون والتآخى ، واقبال
الانسان على عمله اقبال المحب له الراضى به ، لا اقبال
المجبر المسوق . وهذا خير ضمان لاشاعة الرخاء ،
والقضاء على الفقر الذى يدفع الناس دفعا الى التنافر
بدل التجاذب .

فلا غرو بعد كل هذا ان ينظر فورييه الى نفسه
معتقدا انه اول من أسس « علم الاجتماع » كما كان

نيوتون أول من أسس «علم الطبيعة» ، فهو قد اكتشف قانون الجاذبية بين الاحياء ، كما اكتشف نيوتون الجاذبية بين اجرام الكون .

وقد وجدت كتابات فورييه من يؤمن بها من مريديه ، فتكونت منهم مدرسة فكرية تعرف بمدرسة الفالانستير ، وقد تولى زعامة هذه المدرسة بعد وفاة فورييه ، مفكر فرنسي يدعى فيكتور كونسيديران ، عاش بين ١٨٠٨ و ١٨٩٣ ، وحاضر كثيرا داعيا لمذهب استاذه فورييه ، شارحا نظرياته بتركيز يفوق تركيز استاذه ، وبمنطق مرتب خال من الاغراب والاسراف يفوق منطقته . ومع ذلك فقلما يذكر الناس كونسيديران ، لانه لم يأت بجديد ، ولم يضيف الى مذهب فورييه شيئا ذا بال .

هذه نبذة عن المفكر شارل فورييه ، الذى آمن بسلامة فطرة الانسان وبصفاء « نواذعه » و « غرائزه » و « عواطفه » الطبيعية . وما رأى فى الانسان الا صورة نفسه الجميلة ، فلقد كان فورييه جميل النفس حقا ، يكره القسوة ويؤمن بالايثار ، وقد أثر عنه انه كان يشقى ليسعد غيره . فحين كان صبيا فى المدرسة ، كان يتعرض للأذى ومبرح الضرب ، ليدافع عن صفار التلاميذ . وقد روى عنه انه سعى على قدميه تحت المطر المتواصل ساعات طويلة ، لينجد خادمة لا يعرفها ، ولكن جاءه ان سيدتها تعذبها عذابا ألما .

لم يكن صاحب هذه النفس الجميلة وهذا الفكر القوى بغير شذوذ ، شأنه فى ذلك شأن أغنى العظماء ، فقد كان يعتزل الناس اعتزالا غريبا ، وفى عزلته يبنى المدن الفاضلة فى الهواء ، كما يبنى الناس القصور فى احلام اليقظة . بل لقد بلغ من فنائه فى فكرة هذه

الفالانستير المثالية انه كان يخطط أبنية مجتمعاته
التعاونية الصغيرة هذه ، ويحدد مساحة كل بناء
وحجمه . وكان فورييه في أفكاره الغريبة هذه يعتقد
انه وصل الى معرفة عمر العالم في المستقبل ، فقدّر ان
العالم سينتهى بعد ثمانين ألف سنة . وكان يحصى
رحلات الارواح بين الارض والافلاك ، ويقدر ان الروح
سوف تنتقل ٨١٠ مرات بين الارض وغيرها من الكواكب
المأهولة ، فقد كان فورييه يقطع بأن بعض الكواكب
مأهولة ، كان يؤمن بأن الارواح تتجدد فيها الحياة
بالتقمص ويحسب بحساب يشبه حساب اليازرجة ان
الروح ستحيا ١٦٢٦ حياة حتى نهاية الزمن .

ومع كل هذه الافكار الغريبة التي ملأت حياة فورييه
كالاشباح ، فنحن نذكره بين عظماء الفكر السياسي
والاقتصادي والاجتماعي ، لانه كان من أسبق من وضعوا
أساس الاشتراكية التعاونية ، ولانه كان ذا أثر خطير في
تاريخ الفكر الاشتراكي بوجه عام .

روبرت أوبين

- ١ -

عندما تكلمت عن المفكر الفرنسى سان سيمون ، اوضحت كيف ان هذا المفكر الذى عاصر الثورة الفرنسية والانقلاب الصناعى فى بلاده رأى العلم والآلة يملآن الدنيا بالتقدم والفقر معا ، وأمعن النظر فى المستقبل فرأى ان المجتمع بحاجة الى تنظيم جديد ينسق العلاقة بين الانتاج والتوزيع ، وبين المنتج والمستهلك ، وبين طبقات المجتمع المختلفة على أساس جديد يجنب المجتمع بشاعة العنف والاحتكاك بين الملاك وعديمى الملكية بوجهه خاص ، وبين الاغنياء والفقراء بوجه عام . وكان الحل الذى اهتدى اليه هو مجتمع هرمى الشكل قمته من العباقرة الموجهين ، ووسطه من الملاك الحاكمين ، وقاعدته من المعدمين العاطلين ، مجتمع فيه الملكية وظيفة اجتماعية تصان لانها تسخر فى خدمة الشعب ، مجتمع تتعاطف فيه الطبقات ولا تتحارب لان مصالحها واحدة ، وهى تتعاطف وتتآخى بقوة الدين السائد الذى يبرز معانى

الاخاء الانساني ولا يستغل الغيبات للقضاء على هذا
الاخاء .

ولم يكن سان سيمون وحده بين أبناء عصره الذي
اراد أن يجنب المجتمع الصناعي التجاري مساوىء
العنف الاجتماعي ، فقد كان هناك بين معاصريه رجلان
أحدهما في انجلترا هو روبرت اوين ، والاخر في فرنسا
هو شارل فورييه يحلمان بما يحلم ، ولكن كلا منهما
اخط لنفسه منهجا في الفكر والعمل غير منهج سان
سيمون

وكان الحل الذي تقدم به روبرت اوين ، هو اقامة
مجتمع ينهض لا على الشعور الديني وبر الاغنياء
بالفقراء ، فهذه عنده اشياء مطاطة غامضة الحدود قابلة
للتأويل والتضليل ، ولكن على التعاون العملي بين
اصحاب الاعمال والعمال وبين المنتج والمستهلك ، وبين
ابناء المجتمع بوجه عام . واقامة هذا المجتمع التعاوني
هي عنده الضمان الوحيد لالغاء العنف من قاموس
السياسة والاجتماع . فروبرت اوين اذن أبو التعاون
بالمعنى الحديث

ولم يكن اوين كسان سيمون نبلا ثم أفلس ، بل كان
فقيرا ثم أثرى ، ولكنه عاد فافتقر بعد أن بدد كل ما
جمع من مال على محاولاته لتحقيق أحلامه الاجتماعية
ونظرياته السياسية

وكان اوين يصغر سان سيمون بنحو عشر سنوات ،
فقد ولد عام ١٧٧١ وعمر حتى عام ١٨٥٨ حين توفي
عن سبع وثمانين سنة . وقد ولد لأب سروجي من
ولاية ويلز يصنع سروج الخيل . وبدأ روبرت اوين
حياته العملية كاتباً في دكان مانيفتورة . وقد ترك أهله

فى سن العاشرة لىكسب قوته بكده ، وتقدم فى الحياة بسرعة هائلة ، فما أن بلغ العشرين حتى كان على رأس مصنع من مصانع القطن فى مدينة مانشستر به خمسائة عامل يأمرون بأمره . وكان أوين فى كل ذلك يرقب التوسع الصناعى والثورة الآلية فى بلاده بعين يقظة متأملا نتائجها فى ظل الاقتصاد الليبرالى الحر القائم على حرية العمل وحرية التجارة بغير ضابط أو رابط ، فراعته ما رآه من عريضة رأس المال المطلق الحرية الذى كان يقدم الكسب على النفع ، ويقدم الآلة على الإنسان

ولعل من أبلغ عباراته التى كتبها فى وصف هذه الحالة ، ما لاحظته من « الاهتمام البالغ بالآلة الصماء وإهمال الآلة الحية وعدم المبالاة بها » وما هذه الآلة الحية التى كان يتحدث عنها إلا العامل . وتلفت أوين حوله فى مجال المجتمع الصناعى البريطانى الذى حرر رقيق الأرض من أغلال الاقطاع ، فوجد أنه قد كبل الطبقة العاملة بأغلال أشد قسوة وصلابة ، فكتب يقول : « أن نظام الرق الأمريكى نظام فاسد وأحمق وسوف يظل فاسدا أحمق ما بقى ، ولكن استرقاق الرجل الأبيض للرجل الأبيض فى مصانع إنجلترا كان فى هذه الفترة التى لم تعرف القيود أفظع بكثير من عبودية العبيد فى المنازل ، تلك العبودية التى رأيتها فيما بعد فى جزر الهند الغربية وفى الولايات المتحدة ، وقد كان هؤلاء العبيد من وجوه كثيرة ، ولا سيما فيما يختص بالصحة والفداء والكساء أحسن حالا بمراحل من أولئك الأطفال والعمال المضطهدين المنحطين فى مصانع بريطانيا العظمى »

وكان رأى أوين أن عمال بريطانيا لم ينفردوا وحدهم

بهذا الانحطاط الذى شاركهم فيه أرباب الاعمال انفسهم ، فقد استولى عليهم الجشع وجردهم من كل روح انسانية . وهو يحدثنا عن اختبار الشخصى مع شركائه فى الصناعة فيقول : « لقد سئمت تماما أولئك الشركاء الذين دربوا فى الحياة على شىء واحد ، وهو أن يشتروا بثمن رخيص ويبيعوا بثمن غال . فهذه المهنة تحط من أسمى ملكات الطبيعة الانسانية وكثيرا ما تدمر هذه الملكات السامية . وقد اقتنعت اقتناعا تاما نتيجة تجربتى ابان حياتى الطويلة التى تقلبت اثناءها فى جميع مراتب المهنة والصناعة والتجارة ، انه من المحال صياغة الخلق السامى فى ظل هذا النظام المشبع بالانانية . فالصدق والامانة والفضيلة لن تكون الا مجرد أسماء بلا مدلول ، كما هى اليوم ، وكما ستظل دائما ، أسماء بلا مدلول ما بقى هذا النظام . ففى ظل هذا النظام لا سبيل الى قيام أية مدنية بالمعنى الحقيقى ، لأن كل أبناء المجتمع يدربون فى حياتهم المدنية على التناحر فيما بينهم ، بل وفى كثير من الاحيان ، على أن يحطم بعضهم البعض الآخر بما اصطنعوا من تعارض فى المصالح . وان هذه الطريقة فى توجيه شئون المجتمع طريقة سافلة سوقية قائمة على الجهالة والوضاعة ، ولن يظهر أى تحسن دائم وشامل ومحسوس الا اذا حلت محلها طريقة أخرى فى تكوين الخلق وجمع الثروة »

ولكن كل هذا التفسخ الاجتماعى والاخلاقى الذى لاحظته روبرت أوين لم يدفع به الى الشك فى سلامة الفطرة الانسانية ، بل ظل يؤمن الى آخر يوم فى حياته بتلك العقيدة التى نشرها جان جاك روسو واضرابه من مفكرى القرن الثامن عشر الذين مهدوا للثورة الفرنسية ،

وهى أن الإنسان خير بالطبع ، وأن الفطرة الانسانية سليمة في أرومتها وفي ينابيعها الاولى ، وأن ما فيها من فساد إنما داخلها من الحياة الاجتماعية . فالخطأ عند أوين كالخطأ عند فورييه ، ليس في غرائز الإنسان أو نوازعه وليس في سعيه وراء مصالحه ، ولكن في الطريقة التى يستخدم بها هذه الغرائز أو النوازع ، وفي الطريقة التى يسعى بها لتحقيق مصالحه . ولو أن الإنسان عرف كيف يستخدم غرائزه السليمة في تحقيق مصالحه الحقيقية ، لساد المجتمع « الانسجام » بدلا من التناحر ولعاش الناس في سعادة ورخاء

وقد رأى روبرت أوين أن التعليم والمؤثرات الاولى هى مفاتيح كل اصلاح حقيقى . وعنده أن المؤثرات الاولى تصوغ خلق الاطفال وعقلهم واحساسهم بما يعجزون عن تغييره أو التحكم فيه ، عندما يكبرون ويرشدون ، ومن هذه المؤثرات الاولى ، التعليم الذى يتلقاه الناس في سن التكوين . وقد قضى أوين عامة حياته يبشر بضرورة تغيير مقومات التربية والتعليم في سن التكوين ، واحلال المبادئ السامية والمعارف الصحيحة محل المبادئ السافلة والمعارف الخاطئة ، فبهذا وحده يمكن للانسانية أن ترفل في الخير وأن تتأخى في سعادة شاملة غامرة ، وبهذا وحده يمكن للانسانية أن تدرك أن تعارض المصالح بين الناس تعارض زائف ، وصوابه توافق الناس في المصالح

ولكى يثبت أوين صحة نظريته القائلة بإمكان إقامة مجتمع تعاونى يقوم على توافق المصالح لا على تعارضها ، رأى وجوب اجراء التجربة أولا في جماعات أو مجتمعات أو جمعيات محدودة مستقلة عن غيرها حتى يمكن أن

نضمن نجاحها ، ثم تنظيم هذه المجتمعات الصغيرة في المجتمع الكبير . وهى عين التجربة التى رأى المفكر الفرنسى فورييه اجراءها

ولكن اوين ذهب الى غير ما ذهب اليه فورييه في تصور هذا المجتمع الصغير القائم على التعاون . وبينما كان فورييه حبيسا في عالمه النظرى الجميل ، لا يجد سبيلا الى تحقيق احلامه التعاونية في عالم الواقع ، خرج اوين كالفارس المفوار يجاهد لبناء هذا المجتمع التعاونى بشتى السبل ، وخرج من الدعوة بالفكر الى التنظيم . وفي حين كان فورييه يعتقد في اقامة مجتمع تعاونى يقوم على رأس المال الخاص وعلى الفوارق الطبقيّة ، كان اوين يعتقد في اقامة مجتمع تعاونى يقوم على المساواة المطلقة . والسلم الاجتماعى عنده موجود

ولكنه قائم على السن ، فالاطفال يعزلون عن الوالدين في جماعته التعاونية حين يبلغون سن الثالثة حيث يسهر على تنشئتهم مربيّات ومعلمون من طراز خاص . والكبار الناضجون هم الذين يتألف منهم المجلس الحاكم للجماعة ، بشرط ألا يكونوا ممن أقعدتهم الشيخوخة . أما التعامل والتبادل ، فيقدر فيهما كل شىء على أساس ما يبذل في انتاجه من ساعات العمل ، أى أن ساعة العمل هى وحدة تقدير القيمة عند روبرت اوين

وقد اتاحت لأوين فرصة تطبيق نظرياته التعاونية بصورة عملية . فحين آلت اليه ملكية مصانع النسيج في نيولانارك باسكتلندا كانت جمهرة عماله من حشالة الرجال والنساء السكيرين والسكيرات الذين يعيشون في جو من القذارة تشمئز منه النفوس ، ولا سبيل الى الاعتماد عليهم في انجاز العمل أو اتقانه ، كما كانت

جمهرة عماله من الاطفال الايتام الذين تتراوح أعمارهم بين الخامسة والعاشرة ، وكانوا يومئذ يستوردون من ملاجئ الأيتام . وكانت صناعة النسيج بوجه عام في تلك الايام صناعة ناشئة ، لا يمارسها الا أباس العمال وأقلهم استقلالا واحساسا بكرامة الانسان ، نظرا لما لابسها من الاستغلال البشع وظروف العمل القاسية

وقد ظل أوين ربع قرن ينظم هذه الجماعة ويرقى احوالها ، ينشر التعليم بين ابنائها ، ويرفع اجورهم ويخفض ساعات عملهم بالنسبة الى المألوف بين عمال النسيج ، حتى جعل منها جماعة راقية نظيفة تتمتع بمستوى معيشى عال . وحين مرت بصناعة النسيج فترات كساد ، لم يتخل أوين عن عماله ، بل تولى حمايتهم من الجوع والتشريد . وكان من الاساليب التى لجأ اليها فى كل هذه الخطوات الاصلاحية ، انه حدد حصة شركائه من الارباح ، وخصص الفائض كله لترقية مجتمعه الصغير وتحسين حاله . فشاعت الثقة بينه وبين عماله ، وأحبوه حبا ما بعده حب ، رغم انه كان جبارا عنيدا ، يستبد برأيه ويهرب عماله ليتقنوا عملهم

وبعد أن رأى أوين نجاح تجربته فى ادارة مصانعه بنيولانارك ، تيقن من أن رقى المجتمع الاكبر كله ، والانسانية جمعاء ، شئ ممكن التحقيق . فلو أن كل المصانع حذت حذوه فى تعليم الاطفال وتدريبهم باللين والحسنى ، وفى انصاف العمال ورفع مستواهم ، لتبدل المجتمع كله من حال الى حال . الانسان عنده عجيبة لدنة يمكن صياغتها على كل وجه ، وإذا كان هو قد استطاع أن يفعل كل ذلك بحثالة العمال فى نيولانارك ،

فكيف يقال ان اصلاح المجتمع من طريق التعاون حلم
من الاحلام ؟

- ٢ -

كان روبرت أوين أول صاحب مصنع حدد الارباح
المستحقة للاستثمار واستخدم الباقي في الخدمات
الاجتماعية التي تهدف الى ترقية عماله . وقد فعل
ذلك ليضرب لغيره مثلا عمليا على ان قيام الانتاج على
الفكرة التعاونية مبدا سليم

ولكن أساليب أوين في تحديد الارباح واستخدام
الفائض في الاصلاح الاجتماعى أغضبت شركاءه في مصانع
نيولانارك فانفضوا من حوله واضطر باستمرار الى البحث
عن شركاء جدد حتى أوشك اليأس أن يتسرب الى قلبه ،
وأوشك أن يعتقد أن أصحاب رأس المال قوم جهال
جشعون لا نفع فيهم . وأصيب أوين بغمة شديدة حين
رأى أصحاب مصانع النسيج يتواطأون مع الساسة
وأعضاء البرلمان لتخريب قانون يحرم تشغيل الاطفال ،
وزاد من غمته انه رأى الوزير بيل الذى كان يثق فيه
يتزعم هذا التخريب

وقصد أوين الى لندن راجيا أن يجد من علماء
الاقتصاد فيها عضدا ومن المسؤولين نصيرا فلم يجد الا
مفكرين يتقنون النظريات ولا يملكون من الخبرة شيئا .
بل لقد اتهم أوين اقتصادى عصره انهم لا هم لهم الا
بناء النظريات لتبرير فساد النظام الاقتصادى القائم على
حرية استغلال الانسان للانسان . وشهد أوين مؤتمرا
حضره انبه علماء الاقتصاد فى عصره ونخبة من رجال

الدين والسياسة والاعمال ومحبي الاعمال الخيرية
ليتداولوا في شئون مجتمعهم وفيما يسمونه الاصلاح
الاجتماعى ، فراعهم ما رآه من جهلهم بحقائق الامور .
وشرح لهم اوين ان اسباب البطالة التى كانت متفشية
يومئذ انما كانت تسريح الجنود بعد انتهاء الحروب
النابليونية وانتهاء سوق الصناعات الحربية وصناعات
تموين الجيوش التى كانت تشغل جزءا كبيرا من الانتاج ،
والتقدم الآلى الذى أدى الى اختصار اليد العاملة
وفرض البطالة على الملايين من العمال باحلال الآلة مكان
العامل

كل هذه الحقائق الأولية وجد اوين ان رجال عصره
يجهلونها أو يتجاهلون بها . بل ووجد ان اصحاب الاعمال
يجهلون كل شئ عن مصانعهم ولا تربطهم بها صلة الا
ما تدره عليهم من ربح . فقد كان يدير مصنعا من مصانع
النسيج لم يتكرم صاحبه بتفقدته الا مرة واحدة ليريه
لأحد زائريه من الاجانب ، رغم ان صاحب المصنع كان
يقيم في بلدة مجاورة

ولكن اوين رغم كل ما رآه في أعضاء هذا المؤتمر من
جهل وتقصير لم يقطع الامل من تعاون الطبقة الحاكمة ،
فقد احسنوا الاستماع اليه بسبب انزعاجهم من اشتداد
القلق بين الطبقات الفقيرة ، وبسبب ما عرفوه فى اوين
نفسه من نجاحه فى اسعاد عماله واشاعة الهدوء فى
نفوسهم

وظل اوين يؤمن بأن وزراء بريطانيا وأمراءها وكبار
رجال الدين والاقتصاد فيها بمن احسنوا الاستماع اليه
فى ذلك المؤتمر راغبون حقا فى الاجد بيد الطبقات

الفقيرة ، مخلصون حقا في هذه الرغبة ، معترفون حقا
بمستولياتهم الاجتماعية

فلما حضر مؤتمر الملوك الذي انعقد عام ١٨١٧ في
مدينة اكس لاشابيل رأى في هذا المؤتمر وسمع ما جعله
يفقد الامل في منهجه الاول وهو الاعتماد على علية القوم
في اجراء الاصلاح الاجتماعى ، واختط لنفسه منهجا
آخر يقوم على اصلاح المجتمع من أسفله والاعتماد على
العمال أنفسهم في اصلاح حالهم

فقد كان أوين يتحدث الى دبلوماسى من الدبلوماسيين
القدامى ويشرح له ان تقدم العلم يجدد الامل في أن
تمتلىء الدنيا بالرخاء والخيرات لو عرف الناس كيف
يتعاونون على ما فيه مصلحتهم جميعا ، وان تقدم العلم
يجعل التربية الصالحة والتعليم الراقى والغذاء الكافى
وسائر مقومات المدنية في متناول كافة الناس بعد ان
كانت وقفا على القلة القليلة من أبناء المجتمع

وذهل أوين حين أجابه ذلك الدبلوماسى الخطير ان
كل ما يقوله صحيح ولكنه لم يأت بجديد ، فالتبقة
الحاكمة في أوربا تعرف كل هذا حق المعرفة ، ولكنها
لا ترغب فى شىء منه لسبب بسيط ، فلو ان الجماهير
تقدمت وتعلمت وارتقت وتمتعت باستقلالها الاقتصادى،
فلن تستطيع الطبقات الحاكمة فى أوربا أن تسيروها كما
ترى أو تسخرها فيما ترى أو تملك لها زماما . وكتب
أوين يصف شعوره بعد أن سمع هذا الكلام :

« بعد هذا الاعتراف الذى أدلى به الى الوزير لم يعد
لى فى المناقشة ما يسوغ . فقد تكشف لى أن أمامى
واجبا شاقا طويل الامد ، وهو اقناع الحاكمين والمحكومين
بجهلهم المطبق الذى يدفعهم الى التصارع بما يتنافى

تنافيا مباشرا مع مصلحتهم وسعادتهم جميعا . وعندئذ رأيت المعتقدات الخاطئة التي ينبغي على التغلب عليها بين جميع الطبقات وفي جميع البلدان من طراز خطير ، وان ازالة هذه المعتقدات يتطلب فوق الصبر المديد والمثابرة التي لا حد لها ، حكمة الثعبان ووداعة الحمامة ، وشجاعة الاسد كما يقول الناس »

وذهب أوين يدعو لمجتمع التعاوني ، ولكنه لم يصب الا تأليب السلطات عليه واشتط في القول وغلا في خطبة من خطبة الى خطبة . هاجم الدين كما تعلمه الكنيسة واعلن انه أول عدو للحقيقة . ولم يكتف بمهاجمة الدين المنافي للعقل بل هاجم نظام الملكية الخاصة ونظام الاسرة . وتيقظت السلطات الى خطر الدعوة التي كان يبشر بها ، فناصرته الكنيسة العداء وتخلي عنه أصدقاؤه مخافة الشعور العام

ورأى أوين ان أوربا قارة مريضة لا ينفع فيها طب ولا دواء ، وقرر الرحيل الى الدنيا الجديدة ، وهو يرجو أن يجد في أمريكا الفتية حقلا بكرا يتفتح لبذور أفكاره فيجرى فيه من التجارب ما يشاء . وفي الولايات المتحدة اشترى أوين من إحدى الشيع الدينية الألمانية تعرف بجماعة راب مدينة اسمها نيوهارموني بولاية انديانا وزمامها البالغ ثلاثين ألف فدان . وفي ١ يوليو ١٨٢٦ نشر « اعلان الاستقلال العقلي » الذي نادى فيه بالتحرير مما سماه أعداء الانسانية الثلاثة : « الملكية الخاصة والدين المنافي للعقل ، والزواج » . وأعلن أن جمهوريته الصغيرة هذه مفتوحة الابواب يمكن أن يؤمها كل مجتهد وكل مخلص من أي شعب كان ، يريد أن يعيش في مجتمع يتعاون فيه كل أبنائه لخير المجموع ،

· ويملكها جميع ابنائها سواسية

ولكن هذه التجربة الغريبة فشلت فشلا ذريعا لجملة عوامل ، منها غيبته في أوربا مما كف عنها قبضته الحديدية التي سير بها الامور في نيولانارك ، ومنها أن أوين فتح أبواب هذه « المدينة الفاضلة » كما يقولون لكل من هب ودب فدخلها الأفاقون وأشرار القوم دون رقيب أو حسيب ، ومنها ان أوين اتخذ لنفسه شريكا خسيسا يدعى تايلور ، بلغ من خسته ان أوين أراد أن يستبعده من الشركة فأعطاه رقعة من الارض مجاورة للمدينة ، وفي الليلة السابقة على تنفيذ الاتفاق هرب تايلور هذا الى مزرعته عددا ضخما من آلات الزراعة وعددا ضخما من الماشية ، فأصبحت في اليوم التالي ملكا له . وكان أوين يحرم شرب الخمر في مدينته ، فأقام جاره تايلور مصنعا لتقطير الويسكى ، وأنشأ أوين مصنعا لدبغ الجلود فأنشأ تايلور مصنعا مماثلا لينافسه ويقضى عليه

وهكذا اختلت أمور هذه الجمهورية التعاونية أو هذه المدينة الفاضلة التي أقامها روبرت أوين ، فلم تعمر ثلاث سنوات وحين تحقق أوين من فشلها باع ما فيها من عقار لبعض الافراد

ولم يشبط هذا الفشل من عزيمة أوين فأجرى تجارب أخرى لأقامة منجتمعات تعاونية في إنجلترا وايرلندا ، وأنفق فيها مالا بغير حساب على أدوات الزراعة والصناعة لينتفع بها أبناء هذه المجتمعات التعاونية . وضاع كل ماله في هذه المغامرات التجريبية حتى غدا معدما وتكفل أبناؤه باعالتهم ، وبعد أن كان أوين صاحب حظوة لدى كبار قومه لم يبق له بينهم من يسانده

كل هذه الكوارث التي حلت بروبرت أوين لم تخدم جذوة إيمانه بإمكان قيام مجتمع تعاوني يتكافل جميع أبنائه على الانتاج لخير المجموع . فلما كان عام ١٨٣٢ وصدر قانون الاصلاح النيابي الذي أعطى حق التصويت لابناء الطبقات المتوسطة دون أن يعمم هذا الحق على الطبقات العاملة ، اشتد القلق بين عمال بريطانيا ، وبدأوا يطالبون بحق التصويت العام

وبدأ أوين صفحة جديدة في كفاحه الاجتماعي فاشترك في « الحركة التعاونية الأوينية » واشترك في تنظيم نقابات العمال ، ولكن كل هذه الحركات والتنظيمات لم تلبث أن ماتت ولم يبق في انجلترا الا حركات اجتماعية تنذر بالعنف والتناوب بين الطبقات كحركة الميثاق والحركة المناهضة لقانون الفلال ، وهي حركات تتناقى وتعاليم أوين الأساسية وهي ان كل اصلاح اجتماعي ينبغي أن يقوم على التعاون بين طبقات المجتمع وافراده وهيئاته وطوائفه لا على التناوب بينهم . فلم يكن بد من أن يتعد أوين في شيخوخته عن كل هذه التيارات العنيفة

ولم يبق لأوين الا الرؤى وأحلام اليقظة وهكذا قضى شيخوخته بين أشباح شبابه الغابر ، أشباح أصحابه ومعارفه من الشعراء والمفكرين والمصلحين في انجلترا وأمريكا من أمثال شلي وتوماس جفرسون وتشاننج ، ممن كانوا يستمعون اليه في اهتمام ويعطفون على مشروعه العظيم في اقامة مجتمع تعاوني . انهم قد ماتوا جميعا ولكن أشباحهم قد عادت الى الحياة ، وأوين يراهم ويحدثهم ويضرب لهم المواعيد فيلتقون ، فاذا به على عهده بهم يرون مدينته الفاضلة على مدار الأفق يمكن أن تبصرها العيون

لقد اختلط عليه في شيخوخته الحلم والحقيقة ، ولكن نفسه لا تزال ممتلئة بالرجاء . ان الناس لا يفهمون الآن ولكنهم سيفهمون عما قريب . ولعل من حسن حظهم ان نظمهم القائمة على تعارض المصالح بين الافراد والجماعات تعود عليهم بالكارثة بعد الكارثة ، وفي « وسط اسباب الرخاء العميم ، انهم جميعا يعيشون في فقر او في خطر محقق من آثار الفقر في الغير » ، ولكن « مبدأ الاتحاد » سوف يسود قريبا بدلا من « مبدأ الانقسام » ، وعندما تدرك الانسانية ان سعادة النفس « لا يمكن أن تتحقق الا بالسلوك الذي يزيد من سعادة المجموع » ، عندئذ فقط تتحقق المدينة الفاضلة التي رآها روبرت اوين في الاحلام

وأخيرا رحل اوين عام ١٨٥٨ الى ويلز حيث القرية التي ولد فيها ، خرج منها فقيرا وعاد اليها فقيرا ، عاد اليها ليموت في دار مجاورة لكان أبيه الذي كان يصنع فيه سروج الخيل

وانتهت بهذا قصة هذا الفارس الغريب ثالث ثلاثة من فلاسفة عصره وضعوا أسس التعاون وهم : سان سيمون وشارل فورييه وروبرت اوين : رأوا المجتمع الزراعي الاقطاعي وقد اكلته الثورة الفرنسية كما تأكل النار الهشيم ، ورأوا الآلة تحل محل الانسان في كل مكان تحت لواء يسمونه آنا بالديموقراطية ويسمونه آنا آخر حرية التجارة ، ورأوا حرية الاقوياء في ان يفترسوا الضعفاء وحرية الضعفاء في ان يحققوا على الاقوياء ويتجهروا عليهم ، وسمعوا الناس في كل مكان يقولون : الحرية هي انقسام الناس في سبيل تحقيق مصالحهم . فقالوا : لا انقسام ولا تناحر بين الانسان والانسان

لان المصالح في حقيقتها واحدة وانما تعاون الكل من
أجل الكل

ولعل أوين قد اشتط في بعض ما ذهب اليه من آراء ،
ولعله تفاعل أكثر مما ينبغي في ايمانه بسلامة الفطرة
الانسانية وتصوره ان هناك سائلا سحريا اسمه التربية
أو التعليم يمكن أن يحيل الناس بين يوم وليلة أو بين
جيل وجيل الى مخلوقات تدرك هذا المثل الأسمى وهو
التعاون ، ولكنه رغم ذلك كله مثل نادر من أمثلة كفاح
الانسان بالفكر والفعل لتحقيق سلامه ورخائه

مدرسة إيكاريا

راينا كيف وضع سان سيمون وشارل فورييه وروبرت اوين أساس الاشتراكية التعاونية ، وما صادفه كل منهم في حياته الخاصة والعامة من عنت ومشاق . ولم يبق الا ان نرى كيف انتهت آراؤهم ، وكيف كان مصير مدارسهم الغريبة هذه في تلك الفترة الغريبة من تاريخ البشرية . فقد نشأت حول كل من هؤلاء الثلاثة مدرسة تبشر بتعاليمه وتحاول أن تترجمها من عالم الفكر والخيال الى عالم الحقيقة والواقع .

وهذه قصة لا تقل غرابة عن سير هؤلاء المفكرين المصلحين . فهي قصة طائفة من المغامرات التجريبية التي جرى أكثرها في الولايات المتحدة الامريكية ، وهي تعد بحق أساس الاشتراكية في امريكا .

اما سان سيمون ، فقد راينا كيف ان تلميذه اليهودي اولاند رودريك ، حضر وفاته عام ١٨٢٥ وحفظ آخر كلماته وقد كانت هذه الكلمات الاخيرة تبشر بدعوة جديدة الى دين اشتراكي ، فهذه عنده كانت أوامر العناية الالهية التي شبه له انه أداتها ومبعوثها الى اخسوته في

الانسانية . ومن هذا كان ان تحولت هذه المدرسة الى « دعوة » لها صحابتها وكهنتها واتباعها ، ولم يكن قائدها رودريك نفسه ، بل رجلا آخر يدعى بروسبير انفانتان ، وهو مهندس فرنسى غريب الاطوار .

وقد بدأ انفانتان دعوته فى تواضع . فأصدرت جماعة سان سيمون بعد وفاة مؤسسها جريدة تهىء أبناء الطبقة العاملة لهذه الافكار الاشتراكية الجماعية . وتدعو للفكرة العالمية وتنادى بالفناء الملكية الفردية والرسوم الجمركية . ولكن سرعان ما تحول تلامذة سان سيمون الى هيئة من « الآباء » تقود « أسرة » سان سيمون ، واتخذت الحركة مختلف مظاهر الهوس الدينى فذات يوم فى الصباح الباكر ، دق باب انفانتان تابع من الاتباع يدعى ديختال ، يهودى الاصل ، وأيقظ انفانتان من نومه فى الساعة السادسة والنصف صباحا . وألقى اليه انه كان فى كاتدرائية نوتردام فى الليلة السابقة ، فأوحى اليه ان « يسوع يعيش فى انفانتان » ، وانه قدر فى الغيب لانفانتان ومعه امرأة من النساء ان يبشرا بالانجيل الجديد بين الناس ، فهو ابن الله وهى بنت الله ! واستقبل انفانتان هذه النبوءة بادىء الامر فى حرص شديد . قائلا انه لا يستطيع ان يؤمن ان المسيح قد تسجد فيه الا حين تظهر هذه المسيحة المنتظرة ! ثم رجا صاحبه ان يتركه ليعود الى فراشه ويتم نومه ، فتركه اليهودى ديختال وانصرف ، ولكنه لم يلبث ان عاد بعد قليل صائحا ان الساعة قد أتت ، وانه لا بد لانفانتان من ان يعلن فى الناس انه ابن الله ! ويبدو ان الهوس كان قد ألهب خيال انفانتان فى تلك المهلة القليلة ، فقد نهض من فراشه ولبس بنطلونه ، وهتف باللاتينية قائلا : « أنا ابن الانسان ! »

وأصبح انفانتان منذ ذلك يعرف بالمسيح ! وأطلق
لحيته تشبها بالمسيح ، ولبس قميصا طرزت على صدره
كلمة « الاب » . أما أشياعه من اتباع هذه العقيدة
الاجتماعية الانسانية ، فقد تفردوا بين الناس بملابس
حمراء وبيضاء وبنفسجية تميزهم عن سواهم ، ووضعوا
لأنفسهم طقوسا وشعائر أشبه بطقوس الدين وشعائره .

وهنا بدأ الاضطهاد . فقد التفتت السلطات الى
جماعة سان سيمون ، واغلقت قاعة اجتماعاتهم ، فخرج
انفانتان في اربعين من مريديه الى ضاحية فيلمونتان
بالقرب من باريس ، وهناك اقاموا ديرا أو ما يشبه
الدير ، وفي هذا الدير كانوا يتولون جميع الأعمال
اليدوية ، فيفلحون الارض ويصنعون السلع ، وهم
يأملون ان تخشوشن ايديهم الناعمة فتصبح أكفا غليظة
شداذا كأكف العمال والكادحين !

ونشطت السلطات في عهد لويس فيليب ، فقدمتهم
الى المحاكمة بتهمة الدعوة الى مبادئ مخلة بالآداب
العامة . وسجن « الاب » انفانتان فترة قصيرة شفته
من النبوة ، ولما خرج من السجن عاد الى مزاولة عمله
الاصلي وهو الهندسة . ولم يجد انفانتان بأسا من هذا ،
فهو قد انتظر ظهور رفيقته في النبوة لتشد من أزره
ولتثبت صدق رسالته ، فلم تظهر هذه السيدة رغم
طول انتظاره . ثم ان استاذة سان سيمون كان شديد
الايمان بالمهندسين ، وقد ادخلهم مجلس العباقرة الذي
وضعه على رأس مجتمعه الفاضل .

وعلى غرار ما فعله استاذة سان سيمون الذي زار
امريكا ، فحاول اقناع السلطات المكسيكية بوجوب حفر
قناة بنما ، زار المهندس انفانتان مصر وحاول اقناع

السلطات بوجوب حفر قناة السويس . ولكن انفانتان لم يوفق في تحقيق فكرته التي حققها من بعده فردينان دلسبس دون ان يعترف له بفضل او سبق . ثم عاد انفانتان الى فرنسا حيث تقلد وظيفة مدير في سكة حديد باريس ليون ، وكان فيها مديرا ناجحا عمل على تدعيمها ، فوفق عام ١٨٥٢ الى تحويلها الى شركة باريس - ليون - البحر المتوسط ، وهي لا تزال تعرف بهذا الاسم الى اليوم . ولكن هذه كانت نهاية «رسالة» انفانتان ، الذي وجد ان المجتمع لا يفسح مكانا للمهندسين بين النبين ! ..

وهكذا بدأت الاشتراكية الحديثة ، بغض النظر عن مقوماتها النظرية ، اشبه شيء بالاحلام الخيالية التي تقض مضجع طائفة من المفكرين الشواذ ومن شايهم من الاتباع . كل يحاول ان يبنى نظاما مثاليا بالحبر على الورق ، ثم يحاول ان يخرج هذا النظام الى حيز التطبيق العملي بطريقة مرتجلة لا تقوم على الدراسة والادراك العملي ، ولكن تقوم على الايمان وحده ، الايمان بأن في امكان الانسانية ان تضع حدا لما ترزح تحته من نظم اجتماعية فاسدة ، باقامة جمهوريات مثالية ، او مدن فاضلة كما يقولون ، وهي مثالية وفاضلة في عالم الخيال ، ولكن حين تخرج الى عالم الواقع يتبين قصورها . وحين شاع استعمال كلمة الاشتراكية لأول مرة في فرنسا وانجلترا نحو عام ١٨٣٥ ، كان معناها في العرف العام امثال هذه التجارب الخيالية التي كان يجريها اتباع سان سيمون وفورييه وروبرت اوين .

ولم يكن حظ الدنيا القديمة من هذه التجارب الاشتراكية كبيرا ، فقد كان اصحاب هذه المذاهب

الاشتراكية المختلفة في شبه يأس من تحقيق آمالهم في اوربا نفسها . وجذبتهم أمريكا اليها لانها كانت يومئذ ارضا بكرًا .

ولقد رأينا كيف جرب روبرت اوين اقامة مجتمع اشتراكي تعاوني في أمريكا ، فمنذ ان نزلها عام ١٨٢٤ وأنشأ فيها الحركة الاوينية التي انتهت باقامة نحو اثني عشر مجتمعا تسير على مبادئ اوين .

اما حركة شارل فورييه التي كانت تهدف الى اقامة الفالانستير أو الفالانج الصغير الذي يشارك فيه العمال ارباب الاعمال في الربح بنسب معينة رغم قيام الجماعة على الملكية الخاصة ، فقد نقلها الى أمريكا رجل يدعى البرت برسبين ، وأخذ يدعو لها على صفحات « النيويورك تريبيون » وصادت الفكرة هوى في نفوس الكثيرين ، فتألف نحو من اربعين جماعة فورية حاولت اقامة الفالانستير في مختلف انحاء أمريكا .

ولم يكن الاشتراكيون وحدهم السباقين الى اجراء تجاربهم ، فقد انتشرت نحو منتصف القرن الماضي الجماعات الدينية في أمريكا من كل ملة ومذهب ، وكان الكثير منها ينشئ مجتمعات محدودة مغلقة من هذا الطراز ، ومن هذه الجماعات ما مزج فكرة الاخوة في الدين بفكرة الاصلاح الاشتراكي . ويرى الاستاذ ادموند ولسن ان كل هذه التجارب الدينية قد شغلت عمال أمريكا والطبقات الساخطة فيها زمنا ، فأجلت انتظام العمال في التنظيمات العمالية ، وعوقت سعيهم الى الاشتراكية . وقد قدر عدد هذه الجماعات كلها بما فيها الجماعات الاشتراكية بأكثر من ١٧٨ جماعة ، كل جماعة منها تضم عددا يتراوح بين ١٥ عضوا و ٩٠٠

عضو . ومن المؤرخين من يضيف الى هذه الاعداد اعدادا
غفيرة تبلغ مئات الآلاف من الاعضاء ، ولكن لا سبيل
اليوم الى حصرهم على وجه الدقة . والمعروف ان
جماعات أوين وفورييه وحدها كانت تشغل نحو خمسين
ألف فدان .

وكانت للجماعات الاشتراكية مزارعها الجماعية
ومطابخها ومخابزها وعنابرها وقاعات الطعام المشتركة
لجميع اعضائها .

ولم يقدر لهذه الجماعات ان تدوم اكثر من عشرة
اعوام ، الا اقلها ، ومنها ما اندثر بعد عامين لا اكثر
فقد كانت مختلف بذور الانحلال تدب فيها منذ نشأتها ،
فان درت ربحا اختلف اعضاؤها على تقسيم الربح ،
وان خسرت ألقى كل منهم المسؤولية على الغير ، وكانت
خليطا عجيبا من المثقفين الذين لا يفهمون طبيعة العمل
اليدوى والعمال ناقضى التعليم الذين لا يسمون الى فهم
المثل الاشتراكية .

ولكن كان بين هذه الجماعات الاشتراكية جماعة
تعرف بجماعة ايكارييا قدر لها ان تصمد زمنا . وقد
أنشأ هذه الجماعة في أمريكا محام فرنسي يدعى اتبين
كابيه ، نشأ في عصر الثورة الفرنسية ولمع نجمه فيه
فنجح في السياسة والمحاماة .

فلما انطوت الثورة الفرنسية وانطوى نابوليون وعادت
اسرة البوربون الى حكم فرنسا ، اصبح كابيه موضع
اضطهاد شديد من الملكية نظرا لتطرفه في الايمان
بالافكار الجمهورية الثورية . ودام هذا الاضطهاد في أيام
لويس فيليب ، وخير كابيه اخيرا بين السجن والنفى ،
فاختار النفى ، ونزح الى إنجلترا . واشتط كابيه في

نزعاته اليسارية ، فأخذ يتقارب من شيعة بابيف زعيم
المساواة أيام الثورة الفرنسية ، وكانت فلولها لا تزال
قوية بزعمامة بورناروتى خليفة بابيف .

وكتب كابيه اثناء اقامته فى انجلترا ، قصة خيالية
بعنوان « رحلة الى ايكاريا » وصف فيها الحياة السعيدة
فى جزيرة خيالية تدعى ايكاريا يسودها النظام
الاشتراكى ، حيث السكان يعملون بنظام قوامه ضريبة
الدخل التصاعدية ، والغاء التوريث ، وتنظيم الدولة
للأجور والتعليم العام وتأمين المصانع وتحسين النسل
بالإشراف على اختيار الأزواج وإصدار جريدة واحدة
تشرف عليها الحكومة .

اما ايكاريا هذه فهى بلد ايكاروس ، وهو شخص
اسطورى روى اليونان عنه انه أول من حاول الطيران ،
ففعل شيئاً مما فعله عباس بن فرناس عند العرب ،
فصنع لنفسه جناحين ألصقهما بالشمع الى كتفيه وطار
بهما ، حتى اذا ما اقترب من الشمس اذابت حرارتها
الشمع ، فسقط على الارض قتيلًا .

وقد سحرت هذه القصة خيال الآلاف المؤلفة من
المثقفين والعمال الفرنسيين فى عهد لويس فيليب ، حتى
بلغ اتباع كابيه عام ١٨٤٧ عددا يتراوح بين مائتى ألف
وأربعمائة ألف شخص . وتألفت حركة « ايكارية »
ضخمة ترمى الى تجربة الايكارية فى عالم الواقع .
وأصدر كابيه بيانا مشهورا بعنوان « هيا بنا الى ايكاريا ! »
وكان كابيه مقتنعا بأن أوروبا قد صارت الى قارة عيلة
لا ينفع فيها طب ولا دواء ، ولهذا كان طبيعيا ان يتمثل
ايكاريا فى أمريكا البكر . ونصح روبرت أوين ان يقصد
الى ولاية تكساس ، وهكذا وقع كابيه عقدا مع شركة

امريكية على شراء مليون فدان . واجتمع في ميناء الهافر
٦٩ مواطنا ايكاريا ممن تبعوا كاييه فوق معهم على
رصيف الميناء « عقود اجتماعية » تنص على انشاء
جمهورية شيوعية ...

ولكن الايكاريين حين بلغوا مدينة نيوارليانز بالولايات
المتحدة اكتشفوا ان الشركة الامريكية قد نصبت عليهم ،
فأعطتهم عشرة آلاف فدان بدلا من مليون ، ووجدوا ان
هذه الاراضي لا تقع على النهر كما كان متفقا في العقد
بل كانت تقع على بعد مائتين وخمسين ميلا منه ولا
سبيل الى بلوغها الا بعد قطع فياف جرداء لم تطاها قدم
انسان . كذلك اكتشفوا ان هذه الاراضي لم تكن قطعة
واحدة متصلة بل نتفا متفرقة هنا وهناك .

واخيرا بلغوا ايكاريا بعد ان اجهدتهم الملاريا واصيب
طبيبهم بلوثة في عقله . ثم لحق بهم كاييه وزمرة اخرى
من المهاجرين . وبعد كفاح مرير في سبيل العيش انتقل
الايكاريون أخيرا الى ولاية الينوى حيث استقروا ..

ولكن الايكاريين لم يجدوا النعيم في الينوى . فقد
اثمرت فلاحتهم وسائر جهودهم حقا ولكن بما يسد
رمقهم لا اكثر من ذلك . وكانوا يعملون في جلد عظيم
دون نتيجة باهرة وظلموا يتلقون الاعانات من أهلهم
وانصارهم في فرنسا ، فلما نشبت في بلادهم ثورة
١٨٤٨ ، ووعدت العمال بتأميم المصانع انصرف عمال
فرنسا عن التفكير في ايكاريا وانقطعت عن الايكاريين
المعونة . وكثرت ديونهم . وكانوا يعقدون اجتماعات
سياسية لا عدد لها ، يناقشون فيها أمورهم ، ويلقون
فيها الخطب المستفيضة بالفرنسية ، ويكثر بينهم الجدل
والشقاق ، فقد عجزوا عن تعلم الانجليزية الا بعد عشرات

الاعوام ، وكان مصدر شقاقهم الدائم الفجوة الواسعة التي وجدوها بين نظرياتهم الفرنسية الجميلة وواقعهم الأمريكى المرير .

اما كابيه فقد وعدهم فى قصته عن ايكاريا بجمهورية يحكمها رئيس ونظام برلمانى هو خليط من مبادئ المؤتمر الوطنى الذى عرفته الثورة الفرنسية ، ومن الدستور الأمريكى ، ولكنه بدلا من ان يبر بوعده نصب نفسه دكتاتورا على ايكاريا . وحرم على الايكاريين التدخين وشرب الويسكى ، وتدخل فى شئونهم الخاصة ، واقام بعضهم على بعض جواسيس . فلما استفحل استبداده تجمهروا امام نافذته وانشدوا نشيد المارسيليز ، وتحذوا سلطانه علنا فى اجتماعاتهم قائلين : « اترانا قطعنا ثلاثة آلاف ميل لنفقد حريتنا . » وفى عام ١٨٥٦ عقدوا اجتماعا عاما وعزلوه بقرار من الاغلبية بل وأخرجوه من ايكاريا . فانتقل كابيه الى مدينة سانت لويس .

ونشبت فى ايكاريا ثورة ثانية عام ١٨٧١ على اثر اعلان الكومون فى باريس ، فثار الجيل الجديد المتوقد بمثاليات الشباب ، على الجيل القديم الذى تحول درجة درجة الى زمرة من الفلاحين العمليين على الطريقة الامريكية . وطالب الشباب بمساواة الرجال والنساء فى الحقوق السياسية ، كما طالبوا بنزع حدائق الشيوخ ، وجعلها من المرافق العامة . وانفصلت من ايكاريا جماعة حطت رحالها فى كاليفورنيا ثم تلاشت . واخيرا حلت جماعة ايكاريا نفسها رسميا عام ١٨٩٥ بعد ان صارت الى مجتمع لا يختلف فى كثير او قليل عن غيره من المهاجرين الى أمريكا .

وهكذا انتهت تجربة اشتراكية من أغرب ما عرف رواد الاشتراكية الاوائل .

جول ميشليه

أن قلت عنه أنه كان مؤرخا لم تنصفه . وإن قلت عنه أنه كان مفكرا غمطته بعض ما له . وإن قلت عنه أنه كان فنانا لم تصف إلا وجهها واجلدا من وجوهه الكثيرة . فقد كان المؤرخ الفرنسي العظيم جول ميشليه مؤرخا وفنانا ومكافحا من طراز عظيم ، استغرقت حياته نحو ثلاثة أرباع القرن الماضي ، فعاصر ثلاث ثورات في بلاده ، ثورة ١٨٣٠ و ثورة ١٨٤٨ و ثورة ١٨٧٠ ومع ذلك فقد كتب أعظم ما كتب عن ثورة ١٧٨٩ ، تلك الثورة التي تعرف للخاص والعام باسم « الثورة الفرنسية » ولم يكن لبلاده من قبله ماض فصنع لها ماضيا ، أو قل لم تكن بلاده من قبله تفهم ماضيها فحاول هو أن يجعلها تفهمه . كان يكتب التاريخ بقلب الفنان وبعقل المفكر وبصبر الباحث المدقق وبريشة الشاعر ، فيقرؤه عظماء عصره في كل بلد بشغف شديد .

هذا هو الطابع ابن الطابع جول ميشليه ، فقد كان بباريس في أوائل القرن الماضي طابع فقير يدعى مسيو ميشليه ، أقام في كنيسة خربة مظلمة مهجورة ، وأقام

فيها مطبعة يرتزق منها . وفي هذه الكنيسة الخربة المظلمة المهجورة ، ولد جول يحيط به جو المسغبة والفقر المدقع ، فأسرته لم تكن تجد ثمن الوقود الذي تستدفئ به في الشتاء ولم تذق طعم اللحم او النبيذ حتى بلغ جول الخامسة عشرة من عمره ، بل كانت تعيش على الخضروات المسلوقة وحدها لتنفق على تعليم ولدها الصغير . وتعلم جول صف الحروف وهو في الثانية عشرة من عمره ، فكان يعاون ابيه في صناعته ما استطاع الى ذلك سبيلا ، ولا سيما في عطلات الدراسة ، حين كان اقرانه من التلاميذ يعودون الى ذويهم ليتمتعوا بأطيب الاوقات . وفي المدرسة كان جول غلاما خجولا منطويا على نفسه يوشك الا يعاشر احدا ، ويوشك الا يعاشره احد . فان عاد الى داره وجد اياه وامه في شجار مستمر .

ولكن جول ميشليه رغم كل ذلك استطاع ان يبني لنفسه دولة صغيرة ، مستقلة ، في بדרوم المطبعة حيث كان يسكن ، وظل يعكف على الدرس والتحصيل حتى اتم علومه ، وهو لم يتمها كما يتمها الشاب العادي ، بل نبغ في اللاتينية واليونانية ، ثم اتقن الانجليزية والايطالية والالمانية . وذهب يرحل في كل مكان ، باحثا عن شيء هو التاريخ ، لا التاريخ الذي يستقى من كتب التاريخ ولكن التاريخ الذي يستقى من دراسة المجتمع وآثار الحضارة التي انتهجها كل مجتمع من المجتمعات . فلم يترك متحفا او معرضا او اثرا من آثار المعمار في غرب أوربا الا زاره ودرسه بشخصه ، وتجول بين دور الكتب في اوربا يدرس وثائقها ومحفوظاتها ومخطوطاتها حتى أتى على شيء كثير مما فيها . كل ذلك ليكتب

« تاريخ فرنسا » بوجه عام و « تاريخ الثورة الفرنسية » بوجه خاص . وعين أستاذ التاريخ في الكوليج دي فرانس ، فما ان نشبت ثورة فبراير ١٨٤٨ حتى أوقفت السلطات محاضراته اعتقادا منها انها تخل بالامن العام ، ولكن سرعان ما أعيد ميشليه الى كرسى الاستاذية ، فلما أعلن لويس بوناپرت نفسه امبراطورا على فرنسا عام ١٨٥١ باسم نابوليون الثالث ، فألغى فيها الجمهورية وأعاد الملكية ، فصل ميشليه من كرسى الاستاذية مع تجريده من المعاش . ولما رفض ميشليه أن يقسم يمين الولاء للامبراطور أو للنظام الملكى فصل من وظيفته بدار المحفوظات كذلك . فعكف على اتمام كتابه العظيم فى « تاريخ الثورة الفرنسية » . وتحمل الحرمان فى شجاعة لا مزيد عليها فكتب يقول : « من عرف كيف يكون فقيرا فقد عرف كل شيء » .

ولم يكن تاريخ الامم والشعوب قبل ميشليه يتجاوز أن يكون سلسلة من سير العظماء والابطال والقسواد من ناحية وسلسلة من الحوادث والمعارك والدسائس من ناحية أخرى .

اما ميشليه فقد أرسى أساس التاريخ على منهج جديد اذا أردنا ان نصفه لم نجد خيرا من عبارة ميشليه نفسه فى كتابه « تاريخ الثورة » فقد كتب يقول :

« وهناك شيء آخر يرسيه هذا التاريخ بوضوح ، وهو شيء ثابت الصحة فى كل وجه من الوجوه ، وذلك ان الشعب كان فى العادة أهم من قادته . فكلما اوغلت فى التنقيب ازداد اطمئنان نفسى الى أن خير ما هنالك كامن تحت السطح ، فى الأعماق المظلمة . وقد أدركت ان الخطأ كل الخطأ ان نعتبر أولئك المتحدثين الاذكياء

الاقوياء الذين يعبرون عن افكار الجماهير الممثلين الوحيدين في دراما التاريخ . فالغير يدفعهم اكثر مما يدفعون الغير . ان الممثل الاول في دراما التاريخ هو الشعب . وقد اضطرت ، لاكتشف الشعب من جديد وأرده الى دوره الطبيعي ، ان انتقص من احجام تلك الدمى الطامحة ، التي يحرك الشعب خيوطها ، تلك الدمى التي تعودنا حتى الآن ان نفتش عنها وان نتوهم فيها المحرك الخفى للتاريخ . »

فميشليه اذن ينظر الى التاريخ نظره الى دراما عظيمة تستغرق الامة كلها بل تستغرق الانسانية كلها ، وهذا هو الفنان فيه ، وهو يرى ان الممثل الاول في هذه الدراما هو الشعب نفسه الذى يمسك جميع الخيوط رغم انه محتجب وراء ستار ، وهذا هو العالم فيه . وقد كان ميشليه يحتقر نابليون احتقارا شديدا ويتهم المؤرخين الذين يبلورون تاريخ الثورة الفرنسية في اشخاص بابيف او روبسبير او نابليون بأنهم مؤرخون « ملكيون » بالفطرة ، ولو زعموا انهم من أعداء الملكية وانصار الجمهورية ، فالمؤرخ الجمهورى يبدأ بالشعب وينتهى بالشعب ، ويدرس الابطال دراسته لاشخاص تبلورت فيهم روح الشعب وآماله وآلامه ...

وهو لهذا لا يستطيع ان يفصل التاريخ عن الجغرافيا وعن الاقتصاد وعن الاجتماع وعن العقائد والفنون والآداب وغير ذلك من وجوه النشاط الانسانى . فهو حين يتحدث مثلا عن عصر لويس الرابع عشر تراه يربط ما بين دسائس البلاط وكوميديات وأحوال فرنسا الاقتصادية في ذلك الزمان . وهو حين يتحدث عن بلدة أو منطقة أو مقاطعة تراه يقف أمامها طويلا ويتملى من معالمها

وشخصيتها ، ثم يرسم لها صورة متكاملة مفصلة ، كثيرا ما تفيض بالشعر وبسحر البيان . وهو لا ينسى صفات الشخصيات التاريخية وسط ضجيج الفحول ، ويعنى بوصف العادات والتقاليد والازياء عنايته بوصف أحداث التاريخ . فميشليه اذن أول من كتب « تاريخ المجتمع » أو « تاريخ الحضارة » كما تؤثر أن نسميه نحن في هذه الايام . واذا أردت أن تعرف مجمل رأيه في تكامل المعارف الانسانية وترابطها الوثيق فاذكر قوله في خطبة من خطبه : « ويل لمن حاول ان يعزل دائرة من معارف الانسان عن غيرها من الدوائر . . . ان العلم كله واحد : فاللغة والادب والتاريخ والطبيعة والرياضة والفلسفة علوم يبدو بعضها أبعد ما يكون عن بعضها الآخر ، ولكنها في الواقع مترابطة ، أو على الاصح فهي جميعا تكون نظاما واحدا » .

وقد بلغ من يقظة ميشليه الى أثر المحيط المادى في حياة الانسان الروحية انه كتب يقول : « ان الانسان قد شكل روحه بحسب وضعه المادى ، وانه لشيء عجب فهناك روح الرجل الفقير وروح الرجل الفنى وروح التاجر . . ويبدو ان الانسان مجرد امتداد لمركزه في الحياة » .

ولقد يخيل لقارئ هذا الكلام ان ميشليه كان ماديا في نظريته الى التاريخ وأنه كان قريبا من الاشتراكيين في نظريته الى الحياة . ولكن حقيقة الامر هي ان ميشليه كان مثاليا عنيدا في مثاليته ، كما كان يرفض الاشتراكية كحل لأوجاع المجتمع . كان يتمسك بالملكية الفردية مع ايمانه بحقوق الطبقة العاملة وحرياتها ايمانا عميقا ، وكان أخوف ما يخافه أن تؤول موارد فرنسا الى طبقة

من الموظفين العموميين يديرونها ويصرفون وجوهها ،
وكان يقول انه لا مفر من تأخى الطبقة المتوسطة مع أبناء
الشعب كفاتحة لكل اصلاح ، كما كانت الطبقة المتوسطة
تفعل أيام المد الثورى فى الثورة الفرنسية

وليس أدل على أصالة هذه المثالية فى ميشليه من
قوله فى تحديد معنى الشعب ، « ان الشعب بالمعنى
الاسمى لهذه الكلمة ، يصعب وجوده فى الشعب ذاته .
فان ما لاحظته هنا وهناك ليس الشعب ذاته ولكن طبقة
من طبقاته أو قطاع جزئى من الشعب ، قطاع عابر
وممسوخ . أما الشعب فى صورته الصادقة وفى أقوى
قوته ، فلا يشاهد الا فى العبرى ففى العبرى يسكن
الروح العظيم »

وهذا القول لا يتعارض مع ايمان ميشليه بأن الشعب
هو مصدر كل شىء ومنبعه . وان الشعب هو صانع
التاريخ وموجهه ، وان « الانسانية تخلق نفسها » كما
كان يعتقد . فالشعب يفعل كل ذلك والانسانية تفعل
كل ذلك متخذة من العظماء والعباقر أدوات لها لا أكثر
ولا أقل

واذا كان ميشليه قد تأثر بالفكر الالماني الى حد من
الحدود فالأثر الأكبر فى حياته كان لفلسفة المفكر الايطالى
فيكو

ففى عام ١٨٢٤ كان ميشليه ، وهو يومئذ فى السادسة
والعشرين ، يقلب صحائف مراجعته التى يدرس منها
التاريخ ، فعثر على اسم مفكر ايطالى مغمور يدعى
جيوفانى فيكو . وتقصى ميشليه أمر فيكو فعرف انه
كان عالما فقيرا من أبناء نابولى ، عاش قبله بمائة عام ،
ولم يحتفل به الناس كثيرا ، لضعفه منبته واشتهاره

بالشدوذ ، وقد حالت ظروف حياته بينه وبين الجامعات ، ولكنه ظل يدرس ويبحث عن شيء جديد لم يسمع عنه أحد من قبل ، وذلك هو « علم التاريخ »

فقد كان فيكو يؤمن بأن التاريخ علم كسائر العلوم ، له مبادئه وقوانينه ، وليس مجرد طائفة من سير العظماء والناهبين ، كما كان الناس يفهمونه في أيامه ، وانتهت به أبحاثه الى نشر كتاب خطير الدلالة عام ١٧٢٥ عنوانه : « مبادئ العلم الجديد في طبيعة الأمم ، وفيه تبين أيضا المبادئ الجديدة في قانون الشعوب الطبيعي » ولكن هذا الكتاب رغم خطورة دلالاته لم تهتز له الدنيا ، حتى جاء ميشليه فسلط عليه الاضواء

وكان حجر الزاوية في هذا « العلم الجديد » الذي دعا اليه فيكو ، ان تاريخ الأمم علم يمكن أن تطبق عليه قواعد العلوم الطبيعية التي وضعها الفيلسوف الانجليزي فرانسيس باكون ، إلا وهي المشاهدة والتجربة ، أو كما قال فيكو : « ان الحياة الاجتماعية بلا جدال من صنع الانسان ، وبالتالي فان في الامكان ، بل من الواجب ، أن نكتشف مبادئ هذه الحياة الاجتماعية ، في التغيرات التي أصابت الذكاء الانساني نفسه » . وهو يخرج بهذا الرأي وهو انه « لا بد أن تنسجم الحكومات مع طبيعة المحكومين ، بل ان الحكومات نتيجة لهذه الطبيعة » ان القدر لا يتدخل في تاريخ الأمم ، والعناية الالهية لا تفسر حوادث التاريخ

وقد وجد ميشليه في مذهب فيكو حلا لكثير من مشاكله ، فكانت هذه نقطة الابتداء التي بنى عليها فلسفته ، وهي ان التاريخ هو العلم الذي نفسر به كيف تبني الانسانية نفسها بنفسها . التاريخ هو علم الحضارة .

فلندرس « الأديان واللغات والسيطرة والتجارة والاوامر والامبراطوريات والقوانين والاسلحة والاحكام والعقوبات والحروب والمصالحات والمخالفات » . فان درسنا كل هذه الاشياء وما بينها من علاقات تكشف لنا مفزى التاريخ البشرى ، واستخلصنا قوانين تطور البشرية

هذا هو العلم الجديد الذى وضع أساسه فيكو ، وقضى ميشليه عامة حياته يقيم أركانه . . علم التاريخ

هذه عجالة عن جول ميشليه ، حياته ، وآثاره ، وكفاحه من أجل المبادئ الديمقراطية الجمهورية التى كان يعتقد أن نابوليون الاول خانها وأخرجها عن معناها بتوسعه الامبراطورى ، وان نابوليون الثالث نكسها باعادته النظام الملكى الى فرنسا الجمهورية

وقد اضطرب ميشليه لحرب السبعين بين المانيا وفرنسا ايما اضطراب . وقبل أن تنشب هذه الحرب وقع مع كارل ماركس وانجلز وغيرهما من مفكرى ذلك العصر بيانا فى سبيل السلام

وكان ميشليه بمنفاه فى بيزا بايطاليا ، حين جاءه نبأ سقوط باريس أمام جحافل الالمان عام ١٨٧٠ فأصابه الفالج ، ولكنه لم يلبث أن شفى ، ثم جاءه النبأ باقامة حكومة شيوعية فى باريس هى حكومة الكومون التى دامت شهرين ونصف شهر ، ثم تتالت عليه أخبار الحروب الاهلية فى بلاده ، فحكومة الكومون قتلت رهائن الحكومة البورجوازية وأعدمت رئيس أساقفة باريس . والحكومة البورجوازية اتخذت من فرساي مقرا لها ، وضربت باريس بالمدافع وغزتها بجيشها الذى قاومه

سكان باريس مقاومة بأسلة مريرة ثمانية أيام كاملة ، سقط فيها بين عشرين ألفا وثلاثين ألف رجل وامرأة . وأصاب الفاليج ميشليه مرة أخرى حين جاءته هذه الانباء ، فشلت ذراعه اليمنى وفقد النطق

وعاد ميشليه الى فرنسا حيث عولج وشفى . وانقطع من جديد لاتمام كتابه عن الثورة الفرنسية حتى أتمه ، ثم توفي عام ١٨٧٤ . ونقل جثمانه الى باريس ، حيث شيع جنازته أكثر من عشرة آلاف شخص ، تتقدمهم وفود أوفدتها شعوب عديدة ، من بولندا ومن رومانيا ومن ايطاليا ، ومن كل شعب دافع عنه هذا المؤرخ المكافح الذى تقمصته روح الشعوب ! ..

تأملات في فلسفة نيتشه

كلما ذكر اسم الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه اهتزت نفوس السامعين : فمن الناس من يشمئز لذكره أو تتحرك فيه عوامل البغض العميق ، ومنهم من يمتلئ قلبه بالاعجاب وتتم شفتاه بعبارات التمجيد ، ومنهم من يحزن أسفا على الانسانية الشقية التي أنجبت مثل هذا المفكر الشقي ، ومنهم من يطرق في تأمل لأنه يرى في تأملاته صدقا عظيما ، وعلى الجملة فاسم نيتشه ليس من تلك الاسماء التي تقابل في فتور . وليس هذا آية من آيات عظمته أو رفعة مكانته بين الفلاسفة ، فهو ليس أعظم شأنا من هيوم أو لايبنتز أو سبينوزا ، وهو قزم بين الفلاسفة ان هو قيس بأرسطو أو بأفلاطون أو بديكارت أو بكانت أو بهيجل . ولكننا مع ذلك لا ننفل حين يجرى أمامنا ذكرهم وننفل حين يجرى أمامنا ذكره

فكل تفكير في نيتشه وفي مدرسته اذن تخالطه العاطفة ، بل العاطفة القوية ، أيا كان لون هذه العاطفة

وعلة ذلك أن نيتشه نفسه تخالط تفكيره العاطفة ،

بل العاطفة الجامحة الملهبة . فهو ليس فيلسوفا من أولئك الفلاسفة الذين يعتمدون على المنطق والتفكير المجرد ، فهو اذن فيلسوف من طراز جان جاك روسو أو كارل ماركس أو فريدريك انجلز أو كيركجورد ، أى فيلسوف من فلاسفة الفكر الملهب

ولكن هناك أيضا علة أخرى تجعلنا نتخذ موقفا عاطفيا من فلسفة نيتشه ، وتلك هي ان فلسفة نيتشه تؤثر في موقفنا من الحياة تأثيرا قويا مباشرا ، وتتدخل في سلوك المؤمنين بها وفي موقفهم من الانسانية كلها ، فهي فلسفة ذات نتائج فردية واجتماعية ، ولو أخذ بها الافراد والمجتمعات لتحولت تحولا سريعا من أساسها . ومن الفلسفات ما يؤيد أو يدحض بالرأى ومن الفلسفات ما يبشر به أو يكافح بالرأى كذلك ، وفلسفة نيتشه من هذه الفلسفات التى لا يسعك الا أن تبشر بها أو تكافحها

خذ مثلا الفكرة الشائعة بأن نيتشه رسول الحرب وعدو السلام وموقف القومية المتعصبة ، وانه ملهم الروح العسكرية البروسية في الحرب العالمية الاولى وملهم الروح النازية في الحرب العالمية الثانية ، وان فلسفة نيتشه هي ينبوع الذى تسقى منه الفردية المطلقة ويروى منه طلاب البطولة والسيطرة

هذه الفكرة الشائعة لها بعض ما يبررها في كتابات نيتشه ، ولا سيما في نظريته عما يسمونه « السوبرمان » أو « الانسان الكامل » . واذا كان لهذه الفكرة بعض ما يبررها في كتابات نيتشه فليس غريبا أن يمتزج تفكيرا فيها وتقليبنا لها بشتى ألوان العواطف الحادة الصاخبة أقول ان هذه الفكرة الشائعة عن نيتشه لها « بعض »

ما يبررها ، لأن أكثر الناس لا يقرأون لنيتشه ولكن يقرأون عنه وانتشار الفكرة بالعنونة يضيع كثيرا من الحق . فنيتشه مثلا لا صلة له بتدعيم الروح العسكرية البروسية في الحرب العالمية الاولى كما يذهب البعض ونيتشه مثلا لم يكن موقف القومية المتعصبة . ونحن نعلم أن نيتشه لم يكن بروسيا وانما كان المانيا من أصل بولندي ، وانه كان فخورا بأصله البولندي هذا . ونحن نعلم كذلك ان الالمان لم يحفلوا به أو بأرائه كثيرا اثناء حياته حتى لقد قضى العشرين سنة الاخيرة من حياته طريدا يتنقل بين مختلف بلدان أوروبا بعد أن عجز عن الاستقرار في المانيا

وقد ذكر الاستاذ س. ا. م. جود ، استاذ الفلسفة السابق بجامعة اكسفورد ، ان أستاذا المانيا أراد قبيل الحرب العالمية الاولى أن يلقي محاضرة عن نيتشه ، ولم يجد نسخة من كتابه « ما وراء الاخلاق » في أصلها الألماني فأرسل الى انجلترا يطلب نسخة من الترجمة الانجليزية لهذا الكتاب . فاذا كان الامر كذلك فالناشرون الالمان لم يكونوا في تلك الايام مكتريين بنيتشه أو بفلسفته حتى يعيدوا طبع كتبه ، والقراء الالمان لم يكونوا بين حرب السبعين والحرب العالمية الاولى مقبلين على التهام كتب نيتشه هذه التي تقوى فيهم الروح العسكرية وتقدر حقهم في السيطرة كما تذهب الشائعات

وانما اختلطت في الرأي العام كتابات أستاذ آخر من أساتذة الجامعات الالمانية عاصر هذا الفيلسوف هو تريتشكه بكتابات نيتشه . فتريتشكه وليس نيتشه هو المفكر الذي الهب الالمان واذكى فيهم روح القتال والايمان الأعمى بتفوقهم العنصري وحقهم في السيادة

أما نيتشه فلم يفعل من ذلك شيئاً ، بل على العكس من ذلك فقد كان كثير التعريض بعيوب الألمان كثير الذكر لفضائل الأمم الأخرى ، ورغم إيمانه بأن في الألمان خيراً كثيراً ، لم يكن يرى أن فيهم ما يميزهم حقاً على غيرهم من الأمم ، بما في ذلك اليهود والساميون بوجه عام .

كذلك لم يكن نيتشه من دعاة القومية الألمانية ، بل كان من أكبر الدعاة لإزالة الحدود بين الدول وإقامة مجتمع عالمي ، وعنده أن رجل المستقبل ينبغي أن يكون مواطناً عالمياً لا مواطناً في دولة واحدة بالذات . وهو القائل أنه « لا بد أن تنتهي هذه الحالة السخيفة في أوروبا ، فهل تستند هذه القومية الثيرانية الى فكرة واحدة ؟ وأية قيمة ايجابية هنالك في تشجيع هذا الغرور المتفطرس اذا كان كل شيء يدلنا اليوم على ازدياد مصالحننا المشتركة واتساعها ؟ » وهو القائل أن الإنسان الكامل أو السوبرمان الذي ينبغي علينا أن نعمل على تنشئته يجب ألا يقترن بوطن واحد ولكن بجميع الاوطان ، ونموذجه عند نيتشه نابليون وجوته وبيتهوفن وشوبنهاور وفاجنر ، وهؤلاء « لم ينتموا الى الوطن الا بالتظاهر أو في لحظات ضعفهم أو ربما في شيخوختهم »

فالفكرة الشائعة عن نيتشه - وهي انه موقظ القومية المتعصبة وملهم العسكرية البروسية - اذن ليست كلها فكرة صحيحة ولا كلها فكرة دقيقة وانما هي من تلك الافكار الرائجة التي لا تنبع من أصحابها بل تنبع من المفسرين والشرح والمروجين والدعاة لرأى خاص ممن يأخذون من صاحب الرأى بعض رأيه ويفعلون بعضه الآخر

ولكنى أعود فأقول ان هذه الفكرة الشائعة رغم

شططها لها « بعض » ما يبررها . ومنشأ الفكرة هو
نظرية نيتشه في السوبرمان أو الانسان الكامل ، أو على
الأصح الانسان الفاضل

فقد تأثر نيتشه بنظرية داروين في التطور ، وبنى
عليها نظرية أخرى خلاصتها ان في الانسان غرورا طبيعيا
يجعله يعتقد انه آخر مرحلة من مراحل الحياة العضوية ،
ولكن تاريخ تطور الاحياء يدلنا على ان عملية التطور لن
تقف عند حد الانسان ، بل ستستمر في المستقبل ومنها
سينشأ نموذج من البشرية أرقى من الانسان الحالي
واقرب الى الكمال ، يمكن أن نسميه « السوبرمان » .
فاذا لم تكن عوامل التطور الموجودة تؤدي بالضرورة الى
ظهور السوبرمان فيمكن أن نعمل على توجيهها بحيث
تنتهى بظهوره

والصورة التي تخيلها نيتشه للسوبرمان غير واضحة،
ولكن الذي لا شك فيه ان السوبرمان في نظره سيكون
انسانا أو على الأصح فردا عبقريا من طراز نابوليون
أحيانا ومن طراز فاجنر أحيانا أخرى ومن طراز
شوبنهاور أحيانا ثالثة . ثم تطورت الفكرة في عقل
نيتشه فلم يعد السوبرمان عنده فردا عبقريا ، بل أصبح
فصيلا أو سلالة من الافراد العباقرة ، وبهذا نصل الى
نمط سوبرماني . وظهور السوبرمان على وجه الارض
ليس بالضرورة أمرا محتوما ، بل ان ظهوره متوقف على
ارادة الانسان ، ولا بد لظهور السوبرمان من أن يعيش
الانسان على نسق خاص يؤدي الى هذا الظهور

وقد يحسب البعض ان رقى الانسانية وتقدمها يقترن
بتحقيق السعادة لبنى الانسان ، ولكن « التطور لا يجعل

من السعادة هدفا له « عند نيتشه . والسوبرمان أو الانسان الفاضل لا يختلف عن الانسان العادى فى انه أدنى الى السعادة ، بل يتميز عنه بالقوة ، وتتمثل هذه القوة فى الارادة الجبارة وفى مباشرة السلطان « فلا بد من ظهور نوع أقوى ونموذج أعلى من البشر ، تكون الظروف المكنفة لنشوءه ورعايته مختلفة عن الظروف المكنفة لنشوء الرجل العادى ورعايته »

ولكى نوطىء لظهور هذه الفصيلة الراقية من البشر لا بد أن يتعلم الناس القوة والصلابة والقسوة ، وأن يبغضوا الضعف والدعة والراحة والقناعة والتسامح والرحمة والتواضع والاخاء والمساواة وكل ما من شأنه أن يمشى بالرخاوة فى عضد الانسان وفى نفسه وفى عقله

فأول واجب علينا اذا أردنا أن نمهد لظهور السوبرمان هو ليس التخلي عن الاخلاق المسيحية فحسب ، بل مقاومة هذه الاخلاق التى تمجد الضعف وتحول دون ظهور السوبرمان الذى يتوكل على نفسه فقط ولا يتوكل على الله . أن « ارادة القوة » هى الدافع الاول فى التطور، فالمجد للاقوياء وسحقا للضعفاء والمحتاجين ، والخير والرحمة كلمتان تنبى ازالتهما من القاموس . « كن صلبا ، لا تراع جارك » ، و « تألم فالألم مصدر العظمة » ، هذه هى الشعارات التى نادى بها نيتشه .

« ان الحرب والشجاعة قد أثمرتأ أشياء أعظم مما أثمر الاحسان . . فلتحى حياة الطاعة والحرب » . الألم يظهر النفس ، والخطر مدرسة الابطال ، أما الشكوى والأتين وانتظار الرحمة فمن سجايا العبيد . والاخلاق المسيحية كلها تقوم على البر بالضعفاء ، وهؤلاء يعرقلون طريق الاقوياء ، فالخطر الاول على الانسانية الفاضلة

كامن في الاخلاق المسيحية

لهذا تدور أكثر كتابات نيتشه حول فكرة واحدة هي تحرير الانسانية من الاخلاق المسيحية ، و اقرار نوع جديد من الاخلاق لا مكان فيه للخير والشر ، لانه يتجاوز الخير والشر ويعلو عليهما . فالاخلاق كلمة لا معنى لها الا في قاموس العبيد ، والفضيلة عملة يشتري بها الضعفاء السعادة في الحياة الدنيا او في الدار الآخرة ، فالاخلاق صفقة وتجارة وهي لا تلتزم الا لنفعها . الاخلاق المسيحية عند نيتشه « أخلاق المنفعة » ، والمسيحية هي « اللعنة الوحيدة الكبرى » وهي الانحراف الوحيد الهائل المتغلغل الذي تجوز مقاومته بأية وسيلة مهما كانت مسموعة أو خفية أو دنيئة ، وأنا أسميها الوصمة الوحيدة الخالدة في جبين البشرية . والعبيد لا يستحقون الا السعادة أما الأقوياء فهم يستحقون السيادة . و « كل ما نبع من القوة فهو خير وكل ما ينبع من الضعف فهو شر »

فهل غريب بعد كل هذا أن يقترن اسم نيتشه بالدعوة للحرب وأن يعرف بأنه أكبر عدو للسلام ؟ وهل غريب بعد كل هذا أن تجد النازية في فلسفته الدعامة الفكرية والروحية التي أقامت عليها دعوتها للقوة والسيادة والتفوق السوبرماني ؟

ومع ذلك فنحن نجد تناقضا أصيلا في فلسفة نيتشه . ومنشأ هذا التناقض هو ان نيتشه يمجّد الحرب من ناحية ويلقى أول شرط من شروط الحرب من ناحية أخرى ، وهو وجود المتحاربين

فهو يكتب شارحا مذهبه في النخبة المتفوقة قائلا :

« كيف يمكن أن نمجد أمة في مجموعها ؟ فحتى بين
الاغريق كانت العبرة بالافراد

« ان أمر الاغريق يثير اهتمامنا وهم على جانب عظيم
من الاهمية لانهم نشأوا عددا ضخما من الافراد العظماء .
كيف يمكنهم أن يفعلوا ذلك ؟ هذه مسألة يجب أن
تدرس

« وأنا لا يهمنى الا صلات شعب من الشعوب بتنشئة
الانسان الفرد ، وقد كانت الظروف بين الاغريق مؤاتية
بصورة غير مألوفة لتنمية الفرد ، ولم يكن هذا على
الاطلاق بسبب خصائص الخير في الشعب الاغريقى ،
بل بسبب تصارع غرائزهم الشريرة »

من هذا يتضح أن نيتشه لم يكن يفكر في الامم
والشعوب حين وضع نظريته في السوبرمان وفي ارادة
القوة ، وانما كان يفكر في الافراد الافذاذ وحدهم . فاذا
أضفنا الى هذا اتجاهه الواضح نحو العالمية من دون
القومية والى وضع حد للتناحر بين الامم والشعوب
خرجنا بنتيجة واحدة لا سبيل الى تجاهلها ، وهى ان
فلسفة نيتشه فلسفة تتصور العالم مجتمعا واحدا مكونا
من افراد متفاوتين تتصارع فيهم ارادة القوة أو ينبغى
أن تتصارع ولا تتصور العالم مؤلفا من مجتمعات متفاوتة
تتصارع فيها ارادة القوة أو ينبغى أن تتصارع

وبهذا المعنى نجد أن هناك تناقضا بين تمجيد نيتشه
للحرب وبين نظريته الاساسية في تقديس ارادة القوة في
سبيل تنشئة السوبرمان الفرد . فالحرب كلمة لا معنى
لها في عالم خلا من الامم والشعوب . فالذى يمجده
نيتشه في الواقع وحقيقة الامر هو تنازع البقاء وتنازع

السلطان بين الافراد بوصفهم أفرادا لا أكثر ولا أقل

كذلك لا نجد ان النازية قد انصفت نيتشه حين استغلت مذهبه في الصفوة الفاضلة بين أفراد المجتمع لتنادى بأن في الجنس الآرى من صفات السيادة والسوبرمان ما يؤهله للسيطرة على غيره من الأجناس ، وهو ما قصد الا الافراد ، ولا نجد ان النازية قد انصفت نيتشه حين جعلت من مذهبه في التطاحن بين الافراد لبلوغ الذرا مذهباً يبارك التطاحن بين الأمم ليسود بينها اقواها في ارادة القوة وهو الأمة الجرمانية . فالنازية اذن قد مزجت شوقنية تريتشكه العنصرية بفلسفة نيتشه الفردية وجعلت من بربرية نيتشه الاجتماعية بربرية سياسية ، فأخرجتها عن معناها الاصلى

هذه بعض التأملات في فلسفة نيتشه صاحب الكتاب المشهور « هكذا قال زارادشت » ذلك الفيلسوف المعذب الذى كابد افطع الاسقام عامة حياته وقضى السنوات العشر الاخيرة من عمره في ظلام الجنون حتى توفى عام ١٩٠٠ عن ستة وخمسين عاما

والحق ان فلسفة نيتشه كفلسفة روسو وكير كجارد مؤسس الوجودية اقرب الى حكمة زعيم روى منها الى فلسفة فيلسوف منظم التفكير يستخدم العقل والمنطق فى الاثبات والاقناع . فكثير من وجوها غامض وهى فى مجموعها اقرب الى الشعر منها الى النظام الفكرى ، وادراكها يتطلب ملكة غير المنطق لاثباتها من الرمز الصاحب المحموم أو من الالهام المهموس . هى عقيدة روحية ، وهى موقف من الحياة ، وهذا ما يجعل بعض الناس

يقبلونها جملة أو يرفضونها جملة وهم في الحالين على
اضطراب عظيم

ومن الناس من يرى أن جنون نيتشه لم يبدأ في
أواخر أيامه بل لازمه طيلة حياته ، ويستخلص من ذلك
أن كل ما كتبه هذيان مجنون ، ولكن أثر نيتشه في الفكر
المعاصر لا سبيل إلى تجاهله أو إزالته ، فقد تلون به
أدب برناردشو وأدب أندريه جيد وأدب بعض الوجوديين
ولا سيما البير كامو ، كما تلون به أدب القصص العظم
د. هـ. لورانس إلى حد كبير . وفي كل بلد من بلاد
العالم شيعة نيتشوية تؤمن بمناهضة الأخلاق الدينية
في سبيل بناء السوبرمان الذي تتمثل فيه إرادة القوة
بحسب ما تصوره نيتشه

وقد أدى غموض آراء نيتشه وكثرة ما فيها من
التناقض إلى تحوير فلسفته ولا سيما بين عامة الناس ،
والى استخدامها في أشياء لم يقصد إليها صاحب هذه
الفلسفة . فنيتشه إذن من الفلاسفة القلائل الذين
لا يجوز الكلام عنهم إلا مع الإشارة إلى المتن والنص ،
بل إلى المتون والنصوص ، فهو كثيرا ما يناقض نفسه
أو ينتقل من الهام إلى الهام ، تقرأه أنا فتحسب أنه متشائم
أشد التشاؤم وتقرأه أنا آخر فتخاله يرنو في أمل زاخر
إلى مستقبل عظيم

وقد قدر لابن القس هذا أن يكون أكبر داعية عرفه
التاريخ لمناهضة الأخلاق المسيحية ، ومن المفكرين من
يرى في هذا التناقض الغريب وفي هذه الثورة العارمة
على بيئته المتدينة ثورة في نيتشه على نفسه ومحاولة
منه للهرب من نفسه المسرفة في الإيمان المسيحي . وهي

اشبه ما تكون بثورة الصوفي على ذات الله كلما احس
بأن الروح الاكبر مبتلعه لحما وعظما ، فهو من فرط
خشيته أن يكون قديسا أثر أن يكون شيطانا . وقد
كان نيتشه شيطانا بالفكر لا في الحياة ، فحياته البائسة
ليس فيها أحداث تذكر الا انه اشتغل زمنا أستاذا
بجامعة بال بسويسرا حتى أقعده المرض ، وان أمه
المتدينة المسرفة في التدين كانت دائمة الصلاة من أجل
شفائه روحا وجسدا ، وقد أوشكت أن تحرق
مخطوطاته المليئة بالتجديف كفارة للمسيح لعله يعفو
عنه ، وحياة المرض المتصل والآلام المبرحة التي كان
يكابدها تفسر لنا حلمه الدائم بما يسميه بلوغ الانسانية
« الصحة العظمى » . ففلسفته اذن حلم ضخم ، أو قل
كابوس هائل ، عوض به نيتشه كل ما كان ينقصه في
هذه الحياة

صفحات من تولستوى

- ١ -

كان الكاتب الروسى العظيم ليو تولستوى فى قمة مجده ، وقد أشرف على الستين ، حين جاءه خطاب من شاب فرنسى فى مستقبل حياته يدعى رومان رولان ، قيض له فيما بعد أن يكون اماما من أئمة الادب العالمى بفضل ما وضع من روائع السير والقصص التى توجهها بقصته الخالدة « جان كريستوف » (١٩١٢) وهى قصة أهله لجائزة نوبل للأدب عام ١٩١٦

وحين قرأ تولستوى رسالة الشاب الفرنسى اضطربت لها نفسه واغرورقت عيناه بالدموع ، وأراد أن يجيب لفوره ، ولكن مشاغل الحياة الكثيرة حالت بينه وبين ذلك جملة أسابيع

ومضت الايام ، ثم تسلم الفتى رولان ، وكان يومئذ فى الحادية والعشرين من عمره ، رسالة من تولستوى مؤرخة ٤ أكتوبر ١٨٨٧ تبدأ بعبارة : « أخى العزيز . . » ثم تمضى لتشرح وجهة نظر تولستوى العظيم ، فى معنى

الحياة السعيدة ومقوماتها ، وفى دهشة وطرب ، فما كان يظن ان عملاقا من عمالقة الادب ، يعنى بالرد على شاب مغمور مثله

فأى خطاب هذا الذى جلب الدموع الى عيني تولستوى ، وأى رسالة هذه التى ملأت نفس رولان دهشة وطربا ؟

كان رومان رولان الشاب يؤمن بأدب شكسبير وبموسيقى بيتهوفن إيمانا يقرب من التعبد ، فإذا به يقرأ ذات يوم ترجمة فرنسية لكتاب تولستوى « ماذا عسى أن نفعل » ، فيضطرب له اضطرابا شديدا . ذلك ان تولستوى ، شرح فى هذا الكتاب فلسفته فى الفن والحياة ، فتهجم على فن شكسبير وبيتهوفن ، ونادى بأن العمل اليدوى من مقومات الحياة الشريفة السعيدة .

فلا غرابة اذن فى ان يضطرب هذا الفتى الذى يقدس شكسبير وبيتهوفن ، ويعد نفسه لحياة الفكر والثقافة من دون العمل اليدوى . ولا غرابة اذن ، فى ان يرسل الى استاذة العظيم مستفسرا مستوحشا ، والقلق يملأ نفسه على سلامة ادراكه وصحة معتقداته

اما تولستوى ، فقد كانت حياته مصداقا لأدبه وفلسفته . فقد ولد عام ١٨٢٨ لأسرة نبيلة فى ياسنايا بوليانا ، ورث عنها لقب كونت ، وتأدب فى صباه على يد مؤدبين من الفرنسيين والالمان على عادة الارستقراط الروس فى عصره ، حتى دخل جامعة كازان . ولكن الكونت تولستوى ترك الجامعة قبل التخرج ، وبدأ حياته الاجتماعية بين موسكو وبطرسبرج «وهى لeningrad اليوم» . وكان كسائر اشراف روسيا يومئذ يملك رقيق الارض ، أى الفلاحين الذين يعملون فى أرضه ،

فأخذ يضع مختلف المشروعات لتحسين أحوال من يملكتهم من الرقيق . وفي سنة ١٨٥٤ تطوع للخدمة في الجيش لمحاربة الاتراك ، ولكنه لم يلبث أن عاد الى بطرسبرج ، بعد أن سئم حياة الجيش . ونشرت أول قصة من قصصه « الطفولة » سنة ١٨٥١ ولكن اسمه لم يلمع في سماء الأدب الا بعد أن نشر قصصه عن معارك سياستوبول التي وصف فيها فظائع الحرب

وفي عام ١٨٦١ قام تولستوى برحلة طاف فيها بكثير من بلاد أوروبا الغربية . ثم عاد الى باسنايا واستقر فيها ، وعكف على انشاء قصصه الخالدة ، فكتب « الحرب والسلام » بين سنة ١٨٦٥ وسنة ١٨٦٩ ، ثم فرغ من « أنا كارينا » سنة ١٨٧٧ . ثم اشتد القلق الروحي والفكري والنفسي الذي كان يعانيه تولستوى ، فتركزت افكاره على تعاليم الكنيسة الارثوذكسية التي وجدها قاصرة كل القصور . وبدأ يحاول اصلاح مفهوم العقيدة المسيحية ، فبلور افكاره في « الاعتراف » الذي كتبه سنة ١٨٧٩ ، وظل من بعد ذلك يكتب داعيا لعقيدته الاجتماعية والاخلاقية والدينية الجديدة ، فهاجم نظام الملكية الفردية ، وندد باستغلال الانسان للإنسان . وأراد تولستوى أن يطبق مبادئه في حياته ، فتنازل عن املاكه ووزعها على فلاحيه، وشاركهم عملهم اليدوي ، وتحرر من قيود الاسرة ، فتحطمت حياته العائلية

وفي ١٨٨٦ كتب تولستوى قصة «موت ايفان اليتش» التي بناها على اختباره الشخصي . ثم كتب في ١٨٨٩ قصته المشهورة « كرويتزر سوناتا » التي عبر فيها عن آرائه الجديدة عن الحياة الجنسية ، والعلاقة بين الرجل

والمرأة . وفى ١٨٩٨ وُضع تولستوى كتابه المشهور فى
فلسفة الفن : « ما هو الفن ؟ » وجعل من هذا الكتاب ،
وسيلته لتعريف حدود الفن ، وفقا لعقيدته الاشتراكية ،
ولعقيدته الدينية الثائرة على الكنيسة وعلى أصول
المسيحية المتوارثة ، وفى نهاية حياته كثرت منازعات
أسرته ، بسبب مبادئه الاشتراكية وتبديده أملاكه ،
فنقصت حياته ، وفى ١٩١٠ مات تولستوى عن اثنتين
وثمانين سنة ، بعد أن أصدرت فيه الكنيسة الروسية
قرار الحرمان

أما جوهر رايه فى الفن فهو ان الفن الصحيح ، هو
ما وضع عن الناس وللناس ، وعن المجتمع وللمجتمع ،
وعن الحياة وللحياة ، ولذا كان كتاب تولستوى :
« ما هو الفن ؟ » حملة شديدة على مذهب الفن للفن ،
وتجريحا قاسيا لاتباع هذه المدرسة . والفن الاصيل
عنده ، هو ليس الفن الطبقي الذى تشمر بجماله وتذكر
مفراه طبقة واحدة من طبقات المجتمع ، بل الفن الانسانى
الذى يشارك فى فهمه والاحساس به جميع الافراد ،
وجميع الطبقات ، وسائر أبناء الانسانية . والمقياس
الحقيقى لكل فن فى المستقبل ، هو قدرة هذا الفن على
التقريب بين أبناء البشرية ليتحدوا فى الشعور . وصورة
الفن فى المستقبل هى الصورة التى يدركها الجميع
ويشارك فيها الجميع . أما وظيفة الفن الصحيح فهى
التعاون مع الدين والعلم لاصلاح النفس البشرية من
الداخل واقرار السلام فى كل قلب وعقل ، وفى كل
القلوب والعقول ، حتى تقوم المحبة بين الناس مقام
القانون ، ولا تعود الانسانية بحاجة الى أدوات التنظيم
الاجتماعى ، كالمحاكم والبوليس والهيئات الخيرية

وسلطات التفتيش على المصانع ، وغيرها من الوسائل
التي يكفل بها المجتمع أمنه من الخارج ، دون أن ترقى
لها نفس الانسان

وذاات المنطق الذى استخدمه تولستوى ليسفه الفن
الطبقى ، ويحدد غاية الفن بأنها التقريب بين أبناء
الانسانية فى الشعور ، استخدمه تولستوى أيضا فى
التنديد بالطبقية فيما يزاوله الناس من أعمال ، حين
يفرقون بين العمل العقلى والعمل اليدوى ، ويرفعون
من شأن العمل العقلى ، ويحطون من شأن العمل
اليدوى

لهذا حمل تولستوى فى كتابه : « ماذا عسى أن
نفعل ؟ » على أولئك الذين يزعمون أن العمل العقلى
أشرف وأقيم وأنفع للانسانية من العمل اليدوى ، ولهذا
نادى تولستوى بأن الانسان لا يعرف السعادة الحقيقية ،
ولا يتصف بالصدق والاخلاص والانسانية والخلق
القويم ، إلا اذا احترم العمل اليدوى ومارسه بنفسه

فليس غريبا إذن ، أن ينزعج الكاتب الشاب رومان
رولان ، حين يقرأ كل هذه النظريات فى الفن والمجتمع
التي تحطم مثله العليا تحطيمًا ، وأن يقرأها لكاتب
عظيم مثل تولستوى ، يجله ويؤمن بعقيدته

فشكسبير الذى كان رولان يمجده تمجيدها ، هو عند
تولستوى أديب ثانوى القيمة ، يتنافى أدبه مع الفكرة
الانسانية العليا ، لأن أدبه أدب طبقة معينة بالذات ،
استمد منها وكتب لها ، وليس أدبا انسانيا يتناول
الشعور الانسانى الذى يشاركه فيه كل الناس ، ويعبر
عنه بطريقة انسانية يفهمها كل الناس . وما يقال عن
أدب شكسبير ، يقال عن موسيقى بيتهوفن

والأديب الشاب رومان رولان ، يؤمن بالفكر وبحياة الفكر ، وبالفن وبحياة الفن ، وبالعلم والثقافة العليا ، وبكل هذه القيم التي اصطلح مجتمعه على القول بأنها قيم شريفة راقية ، أشرف وأرقى من حياة العمل اليدوى . فليس غريبا اذن أن يضطرب هذا الكاتب الشاب الذى يعد نفسه اعدادا لكل هذه القيم العليا ،

حين يقرأ فى تولستوى العظيم ان العمل اليدوى لا يقل شرفا عن العمل الفكرى ، بل لعله يتجاوزه شرفا من حيث انه نوع من النشاط الانسانى ، يستطيع كل أبناء البشر أن يشاركوا فيه ، وأن يجدوا فيه رابطا خلقيا ونفسيا يربط بينهم

ومن هنا كان ان رولان الشاب ، أرسل الى استاذة يستفسر قائلا : « لم يفرض علينا العمل اليدوى كشرط أساسى من شروط السعادة الحقيقية ؟ وهل لزام علينا أن نتخلى بمحض ارادتنا عن النشاط الفكرى فى العلوم والفنون التى تبدو غير متفقة مع العمل اليدوى ؟ »

فيجيبه تولستوى قائلا : انه لم يشترط هذا الشرط الذى ذهب اليه أخوه العزيز ، ولم يقل بأن الانسانية ينبغى ان تتخلى عن النشاط الفكرى الذى يبدو غير متفق مع العمل اليدوى . فان كان رولان قد فهم هذا ، فهو قد أساء الفهم ، فهو لم يجعل من العمل اليدوى مبدءا من لم يمارسه سقطت عنه انسانيته ، وانما نظر اليه على انه شئ أخلاقى من أرفع طراز ، من احتقره سقطت عنه انسانيته .

احتقار العمل اليدوى عند تولستوى ، مناقض لمبادئ الدين والأخلاق والمدنية ، لأنه يجعل المجتمع قائما على الرق والعبودية ، فيه فريق ممن يشتغلون

بالعمل الفكرى ، يستغلون فريقا من القائمين بالعمل
اليدوى ويعاملونهم معاملة العبيد . وفى هذا يقول
تولستوى لرولان :

« فى مجتمعنا الفاسد ، ذلك المجتمع المكون من اناس
يفترض فيهم انهم متمدنون ، يصبح العمل اليدوى
فرضا واجبا علينا لا أكثر ، لأن العيب الرئيسى فى ذلك
المجتمع ، انه كان ولا يزال مجتمعا متحررا من العمل
اليدوى . ولقد استفاد المجتمع بهذه الوسيلة من عمل
الطبقات الفقيرة الجاهلة البائسة ، التى أصبحت مكونة
من عبيد كعبيد العالم القديم لكن دون أن يرد لهم
الجميل » .

فالرجل المتدين حقا ، هو الذى يتنزّه عن الاستفادة
من هذا التناقض الملموس فى المجتمع ما استطاع الى
ذلك سبيلا ، ومثله الرجل الذى هذبت نفسه المبادئ
الانسانية ، أو صقل ضميره وعقله التأمل الفلسفى .
فالانسان المتمدن الصالح الخلق ، هو الانسان الذى لا
ينتظر من غيره ان يخدمه الا فى أضيق الحدود ، وهو
الذى يكون على استعداد للعناية بنفسه ما استطاع الى
ذلك سبيلا ، وان يبادر الى خدمة غيره ما استطاع الى
ذلك سبيلا .

والانسان المتمدن لا يخدم الآخرين ليدخل السعادة
على نفوسهم فقط ، بل يخدمهم ليدخل السعادة على
نفسه هو فى المقام الاول . فالعمل من أجل نفع الغير
واسعاد الغير ، هو سبيل الانسان الى السعادة الحقيقية ،
بل هو الشرط الاول للسعادة الحقيقية .

ولما كان العمل اليدوى محقق النفع ، يسعد الغير
بما لا يدع مجالا للبس ، ولما كان العمل العقلى موضع

نظر ، فمنه النافع حقا ، ومنه العقيم الذى لا يضر ولا
ينفع ، بل ومنه السيء الذى يعود بالضرر على النفس
وعلى الغير ، كان طبيعيا أن يقدم الانسان الفاضل
العمل اليدوى على العمل العقلى بصورة غير ارادية .
وهذا التفضيل فى حد ذاته مظهر من مظاهر الصدق
والخلق القويم

- ٢ -

فى الموازنة بين العمل الفكرى والعمل اليدوى، يضرب
تولستوى المثل التالى : كاتب يؤلف كتابا ، أو رسام
يرسم صورة ، أو موسيقى يضع لحنا . وكل عمل من
هذه الأعمال الفنية ، بحاجة الى عشرين مرحلة من
مراحل العمل اليدوى لآخراجه وإتمامه . فالكتاب ورق
ومداد وطباعة وتوزيع ، وكل شئ من هذه الأشياء له
قصة طويلة من العمل اليدوى ، وكذلك قماش الصورة
والوانها والفرش التى استخدمت فى رسمها ، والاطار
الذى يحيط بها . وقس على ذلك اللحن الذى لا يمكن
عزفه إلا بآلات ، بعضها وترى ، وبعضها نحاسى ،
وبعضها خشبى أو عاجى الخ .

المهم فى كل هذا ، ان الكتاب أو الصورة أو القطعة
الموسيقية ، قد تكون أشياء تافهة عديمة القيمة ، بل
لعلها تكون مؤذية مفسدة للفكر أو للذوق ، أى باختصار
ليس هناك ما يضمن نفع ما ينتجه الفكر . أما سائر
الادوات المساعدة التى يخرج بها الكتاب أو الصورة أو
اللحن الى الوجود ، فليس هناك من يشك فى نفعها .
وبالتالى فان كل ما ينتجه العمل اليدوى نفعه مضمون .

وهذا من الأسباب التى تجعل تولستوى ، يقدم العمل اليدوى على العمل الفكرى .

والعمل الفكرى عند تولستوى ، علما كان أو فنا ، ليست له قيمة الا اذا نبع من موهبة أصيلة . والموهبة الأصيلة أشبه شىء بالالهام الذى يهدى صاحبه الى عمل ما فيه الخير . وهى فطرة لا تحصل بالتعليم . فالعالم الأصيل والفنان الأصيل ، ينتج علمه وفنه بوحى من فطرته لا نتيجة للدرس والاجتهاد . والفرق بين العالم الأصيل والعالم الزائف ، وبين الفنان الأصيل والفنان الزائف ، كالفرق بين النبى والكاهن : النبى نبى بفطرته التى تهديه الى حقيقة وحقائق الاشياء ، والكاهن مهما تعلم يبقى كاهنا . ولكن كثيرا ما يحدث فى الحياة ، ان يلبس الكهان رداء الأنبياء ، ويبشرون فى الناس بتعاليمهم القاصرة المحدودة . وبالمثل ترى المزيفين من العلماء والفنانين ، يحتلون فى الحياة مكانا ممتازا ، ويكونون طبقة منتفعة من عرق الملايين وكدهم ، متعالية على غيرها من الطبقات الكادحة ، طبقة تنادى بالعلم للعلم وبالفن للفن ، وتقيم فى العلم والفن كهنوتنا من نوع جديد ، كل ذلك ليدوم امتيازها ، وتعظم منافعها .

فتولستوى اذن ، لم يقل بتقديم العمل اليدوى على العمل الفكرى بصورة مطلقة ، ولكنه قال بوجوب التمييز بين نوعين من العمل الفكرى : احدهما نابع من الموهبة الفطرية ، وهذا هو الخاص والنادر ، وهو مقدم على كل شىء ، والآخر ثمرة التحصيل والاكتساب ، وهذا هو الشائع المألوف ، وهو لا يؤهل أصحابه لآى مركز ممتاز فى المجتمع والحياة ، لان نفعه غير محقق ، بل لانه يحتمل الاضرار بالغير كما يحتمل نفع الغير . ومثل هذا

النوع من العمل الفكرى ، علما كان او فنا ، يقع عند تولستوى فى المرتبة الثانية بعد العمل اليدوى .

وهو يعبر عن رايه هذا بقوله فى رسالته الى رومان رولان : « ان العمل اليدوى واجب على الجميع ، كما انه يسعد الجميع ، اما النشاط الفكرى فهو نشاط فريد لا يتوجب على احد ، ولا يسعد به الا من يملكون هذه الموهبة . » وهؤلاء عند تولستوى قلة ، ومقياس الموهبة الحقيقية التى تؤهل صاحبها للعمل الفكرى الخالق ، هو التضحية فى سبيلها ، او على حد قوله :

« ولا سبيل للتعرف على هذه الموهبة واثباتها ، الا اذا ضحى العالم او الفنان براحته وبكل ما يتمتع به ليسير وراء موهبته . » اما الموهبة التى تعود على صاحبها بالسعادة والشراء ، فموهبة زائفة ، وهو يعود فيؤكد فكرته بقوله : « وما من انتاج للعلم الحقيقى او الفن الحقيقى ، الا ما كان وليد التضحية ، لا وليد المنافع المادية . »

لهذا يرى تولستوى ان العالم يتخلص من آفة لتفترسه آفة من نوع جديد . فسلطان الكهنة قد بدا يتقلص فى عصرنا هذا ، بعد ان كانوا يحكمون الدنيا باسم العقيدة . ولكن حل محل كهنة الدين ، كهنة من نوع جديد ، وهؤلاء هم كهنة العلوم والفنون ، وهم الآن يحكمون المجتمع باسم المحافظة على الحضارة . هم يزيفون العلم ويزيفون الفن كما كان الكهنة يزيفون الدين ، كل ذلك لينعموا بالجاه والسلطان ، وليحتلوا مكانا ممتازا بين ابناء المجتمع . وبعد ان كانت رسالتهم الاولى هى العمل على رقى الانسانية ، تراهم يتنكرون لهذه الرسالة ، فهم لا يكتفون بتزييف العلم والفن ،

بل يحرمون الجماهير من حقها في العلم والفن ، « وبهذا
يقعون في الخطأ الأكبر ، ألا وهو التناقض الدائم بين
المبدأ الذي ينادون به والطريقة التي يعملون بها . »

ولهذا يقول تولستوى : « ان مرد الدور الزائف
الذي تقوم به العلوم والفنون في مجتمعنا ، هو ان الناس
الذين يصفون أنفسهم بالتمدن ، وعلى رأسهم العلماء
والفنانون ، أصبحوا طبقة ممتازة كطبقة القساوسة ،
وبالتالى شابهم ما يشوب كل طبقة تتحجر وتنغلق على
نفسها من ضلال ، وهو التنكر للرسالة التي جاءت
لتحقيقها بتزييف هذه الرسالة ، وبمنع انتشارها بين
الناس ، حتى تظل حكرا لهذه الطبقة وحدها ، ومصدر
امتيازها على بقية طبقات المجتمع . ومن هذا نجد

« ان الكثرة المطلقة ممن يلقبون أنفسهم بالعلماء والفنانين ،
يعلمون حق العلم ، ان ما ينتجون لا يساوى ما
يستهلكونه ، وهذا هو السبب الأوحى الذى يجعلهم
يبدلون كل هذه الجهود ليثبتوا ان نشاطهم لا غناء عنه
لخير الانسانية ، شأنهم في ذلك شأن الكهنة في كل
العصور . »

هؤلاء هم العلماء المزيفون والفنانون المزيفون . أما
العلماء والفنانون الحقيقيون ، فهم لا يستأثرون لأنفسهم
بأى حق أو امتياز . هم يعملون في صمت ، وانتاجهم
النافع يتحدث عن نفسه .

والعلم الحقيقي وجد في كل زمان ومكان ، والفن
الحقيقي وجد في كل زمان ومكان ، وهما باقيان على
وجه الارض ، لا تنطفئ لهما شعلة ، ولا يكابر فيهما
مكابري . هكذا يقول تولستوى .

ولكن العلماء المزيفين ، والفنانين ، وكل مزييف من

سدنة « الحضارة » وحماة « التقدم » ورعاة « الثقافة »
أحد رجلين : أما رجل ينادى بأن العلم للعلم يطلب لذاته ،
والفن للفن يطلب لذاته ، وهؤلاء سفهاء سخفهم واضح ،
وأما رجل ينادى بأن غاية العلم هي الخير ، وغاية الفن
هي الجمال .

فان سألت أحدا منهم : وما الخير وما الجمال ؟
اجاب : هذه اقانيم مطلقة لا سبيل الى استكناها ولا
طريق الى تعريفها .

وهكذا يكذب العلم المزيف والفن المزيف على الناس ،
« لأن الانسانية في كل عصر من العصور ، لا عمل لها في
اثناء تقدمها الا تعريف الخير والجمال . » وأيا كان
مدلول الخير أو مدلول الجمال ، فكل تعريف لهما يلتقى
في وصف الانجيل القائل : « كل ما يجمع الناس فهو
خير وجمال ، وكل ما يفرق بينهم فهو شر وقبح . »
« هذه الحكمة البسيطة كما يقول تولستوى ، اجتمع
عليها كل الفلاسفة والتقت عندها سائر الأديان . وهي
حكمة بديهية لا يحتاج اثباتها الى منطق المناطقة ، ذلك
لأن العالم بأسره يعرف ذلك القانون ، فهو منقوش على
قلب كل منا . »

فتولستوى اذن ، يرى انه لا علم الا ما حقق خير
الانسانية ، ولا فن الا ما حقق لها الجمال ، وهو اذن
يرى انه لا خير ولا جمال الا ما جمع قلوب الناس ، ودعم
الروابط التي تربط بين بنى الانسان بوحى هذا العلم
وهذا الفن وهو فطرة الحب المودعة في كل قلب .

واذا كان هذا مقياس الخير والجمال الذى استقر
لدى تولستوى من جوهر الدين والحكمة والفلسفة ،
كان كل علم وفن لا يجمع بين قلوب البشر ولا يدعم روح

الأخاء بين أبناء الانسانية ، علما زائفا وفنا زائفا ، أو علما تافها وفنا تافها . فما بالك بتلك العلوم والفنون الجهنمية التي تبتكرها عقول العلماء والفنانين ، ولا تجنى الانسانية منها الا الحروب الممزقة والبغضاء القاتلة ؟

ما بالك بتلك « العلوم القانونية والعسكرية والاقتصادية والسياسية والمالية التي تفرق ولا توحد ، والتي لا تهدف الا الى تحقيق رفاهية أمة من الأمم على أنقاض غيرها من الأمم ، وتمكن لشعب من أن يفتال شعبا » وما بالك بتلك المخترعات الجهنمية التي تسخر للتدمير والإبادة واسترقاق الانسان للانسان ؟ انها بغير شك علوم شريرة وثمرتها ثمرة مرة .

بل ان تولستوى يذهب الى أبعد من هذا ، فينوه بتفاهة النتائج التي توصلت اليها العلوم التطبيقية . وهو في هذا يقول : « ولو ان الخير كان حقا المقياس الذى تقاس به العلوم والفنون ، لما اكتسبت أبحاث العلوم الوضعية هذه الأهمية التي اكتسبتها ، وهى الخالية من كل نفع فى تحقيق خير الانسانية الحقيقى ، ولما لقيت من باب أولى أعمال الفن بيننا كل هذا الاحتشاد ، وهى لا تفيد فى شيء الا تسلية الكسالى على أكثر تقدير » .

فتولستوى يرى ان الحكمة البشرية لا تتمثل فى المعرفة . ومن الخطأ الاعتقاد بأن البشر يزدادون حكمة كلما ازدادوا علما ، « فما أكثر ما فى الكون من حقائق وأسرار يمكن العلم ان يكشف عنها ، وانما حكمة الانسان تتمثل فى معرفته نظام الأشياء التي تصلح معرفتها له ، وتتمثل فى ترتيبه معارفه بحسب أهميتها . »

فما هو أهم علم تجنب معرفته على الإنسان ؟

« أهم علم يمكن للإنسان أن يعرفه ، بل تجنب عليه معرفته ، هو العلم الذى يمكنه من أن يحيا حياة يحدث فيها أقل ما يمكن من الشر ، ويفعل فيها أكثر ما يمكن من الخير . وأهم فن يجب على الإنسان معرفته ، هو الفن الذى يعرف به كيف يتجنب الشر وكيف يفعل الخير بأقل جهد ممكن . » فهل ورد ذكر هذا العلم الخطير وهذا الفن الخطير ، بين العلوم والفنون ، التى يزعم العلماء والفنانون أنها تحقق خير البشرية ؟ كلا . أن تولستوى لا يجد لعلم الحياة الفاضلة وفن الحياة الفاضلة مكانا بين العلوم والفنون ، وما مكانهما الطبيعى عنده الا فى المقدمة وهذا عنده دليل زيف العلوم والفنون

لهذا قال تولستوى الشيخ ، ينصح رومان رولان الشاب ، أن يبدأ حياته بنبذ ذلك الوهم الضخم ، الذى بناه أكثر مفكرى القرن التاسع عشر ، فى أدمغة معاصريهم ، وهو خرافة « التقدم » ، تقدم الانسانية عن طريق العلم الوضعى المادى ، وعن طريق الفن الكلاسيكى الذى يمجّد جمال الصورة قبل أى شىء آخر ، وخرافة تفوق العمل الفكرى على كل عمل آخر فى الحياة . فليعلم هذا الشاب ، وهو بعد فى مقتبل العمر ، أن الحياة هى الحب ، وأن الحب هو الحياة . وأن كل مجهود انسانى لا يقوى روابط الاخاء والتعاطف بين أبناء الانسانية مجهود عقيم ، وأن السعادة كل السعادة هى انكار الذات ومحبة الآخرين ، وأن التقدم كل التقدم هو فى تعاون البشر على البقاء ، لا فى تنازعهم على البقاء .

ما كس فيبلين

منذ ان وضع ماركس تفسيره الاقتصادي للتاريخ ظهر له تلامذة كثيرون وظهور له أعداء كثيرون ، ومن تلامذته الكثيرين تلميذ قوى الحجّة كبير الجمهور درس المجتمع الأمريكى ونقده نقداً مريراً ، واستطاع بفضل درسه ونقده ان يضيف شيئاً جديداً الى نظرية أستاذه فى التفسير الاقتصادي للتاريخ ، وهذا التلميذ هو ماكس فيبلين الذى كتب ثلاثة كتب هى « نظرية الطبقة المتمتعة بالفراغ » و « الملاك الفائبون » و « المصالح الحقيقية والرجل العادى » . وأهم هذه الكتب الثلاثة هو الكتاب الأول ،

وأيا كان. الرأى فى فلسفة ماركس وفى نظرياته الاقتصادية والتاريخية فان آراء فيبلين من الطرافة بحيث تستحق ان نلم بها وان نتأملها . وسواء وجدناها صائبة أم خاطئة فلا شك اننا سنجد فيها متعة شديدة .

فالرأى عند فيبلين ان أكثر ما نراه فى الطبقة العليا وفى الطبقة الوسطى من خصائص راجع الى ما يسميه الاقتصادى الكبير آدم سميث « شهوة الانسان التى لا

تُحَدِّدُ بِحَسَبِ الدُّرُجَاتِ لِلظَّاهِرِ « . وَلَمَّا كَانَتِ الطَّبَقَةُ الدُّنْيَا فِي الْمَجْتَمَعِ مُصَابَةً بِهَذَا الدَّاءِ الْإِنْسَانِي الْعُضَالِ ، فَهِيَ تَضِيعُ كُلَّ وَقْتِهَا فِي تَقْلِيدِ الطَّبَقَاتِ الْعُلْيَا فِي كُلِّ مَا تَفْعَلُ ، أَوْ فِي أَكْثَرِ مَا تَفْعَلُ . فَدَاءُ الظَّاهِرِ أَذْنُ يَسْرِي فِي جَمِيعِ طَبَقَاتِ الْمَجْتَمَعِ بِدَرَجَاتٍ مُتَفَاوِتَةٍ . فَكَلَّمَا ارْتَفَعْنَا فِي السُّلَّمِ الْاجْتِمَاعِيِّ اشْتَدَّتْ وَطْأَتُهُ ، وَكَلَّمَا هَبَطْنَا خَفَّتْ حَدَّتُهُ ، وَلَكِنْ مَهْمَا اخْتَلَفَتْ دَرَجَاتُهُ فَهُوَ يَسْرِي فِي جِسْمِ الْمَجْتَمَعِ كُلِّهِ .

وَبَعْدَ أَنْ يَقْرَرُ فِيلِبِّينُ حُبَّ الْإِنْسَانِ لِلظَّاهِرِ يَنْتَقِلُ إِلَى تَطْبِيقِ هَذَا الرَّأْيِ عَلَى مَا يَشَاهِدُهُ مِنْ أَحْوَالِ الْمَجْتَمَعِ . وَيُخْرِجُ مِنْ هَذَا أَنَّ الْمَجْتَمَعِ يَحْكُمُهُ قَانُونَانِ هُمَا « قَانُونُ الْفَرَاغِ الظَّاهِرِ » وَ « قَانُونُ الْإِسْتِهْلَاكِ الظَّاهِرِ » .

فَعِنْدَ فِيلِبِّينَ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَطْلُبُ الْمَالَ لِدَاثِهِ ، وَأَمَّا يَطْلُبُهُ لِمَنَافِعِهِ . وَلَقَدْ يَكُونُ هُنَاكَ بَيْنَ النَّاسِ مَنْ يَطْلُبُ الْمَالَ لِدَاثِهِ وَلَكِنْ هَذِهِ حَالَاتٌ مَرْضِيَّةٌ لَا يَجُوزُ أَنْ نَأْخُذَ بِهَا . فَلَوْ أَنَّ قَارُونَ كَانَ يَعِيشُ وَحْدَهُ فِي جَزِيرَةٍ خَلَّتْ مِنَ النَّاسِ لَكَانَ رَغْمَ مَالِهِ الْكَثِيرِ أَبَاسُ الْبُؤْسَاءِ وَاضْعَافُ الضَّعْفَاءِ . وَأَمَّا الَّذِي يَطْلُبُهُ النَّاسُ لَيْسَ الشِّرَاءُ نَفْسَهُ وَلَكِنْ أَنْ يَعْرِفَ النَّاسُ بِثَرَاتِهِمْ ، فَهُمْ يَحْبِسُونَ أَنْ يَعلنُوا عَنْ ثَرَاتِهِمْ وَأَنْ يَظْهَرُوهُ لِلنَّاسِ ، أَظْهَارًا . وَسَبِيلُ الْإِثْرِيَاءِ إِلَى أَظْهَارِ ثَرَاتِهِمْ شَيْئَانِ : اسْتِهْلَاكُ السِّلَعِ وَاضْغَاعُ الْوَقْتِ . وَاسْتِهْلَاكُ السِّلَعِ لَا قِيَمَةَ لَهُ ، أَوْ يَفْقَدُ أَكْثَرَ قِيَمَتِهِ إِذَا حَدَثَ خَفِيَّةٌ دُونَ أَنْ يَلْحَظَهُ النَّاسُ ، فَلَا بُدَّ أَذْنُ مَنْ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْإِسْتِهْلَاكُ وَاضِحًا وَمَنْظُورًا مَا امْكُنْ ذَلِكَ ، وَأَنْ تَقُومَ حَوْلَهُ أَكْبَرُ ضَرْجَةٍ مُمَكِّنَةٍ . وَكَذَلِكَ الْقَوْلُ فِي اضْغَاعِ الْوَقْتِ ، أَوْ مَا اصْطَلَحَ النَّاسُ عَلَى تَسْمِيَتِهِ بِالْفَرَاغِ . لَا يَكْفِي أَنْ يَتَمَتَّعَ الْإِثْرِيَاءُ بِالْفَرَاغِ

ولكن يجب ان يعرف جميع الناس انهم يثمتعون
بالفراغ .

هذان هما قانون الاستهلاك المنظور وقانون الفراغ
الواضح اللذان يذهب ماكس فيبلين الى انهما يسيطران
على المجتمع . وهو يدل على صدق رأيه هذا بدراسة
آثاره في المجتمع واستقصائها في كل ما تفعله الطبقات
المترفة وغير المترفة . فيتناول مئات الشواهد الدالة
عليه ويحللها تحليلًا قد يكون خاطئًا او مبالغًا فيه ولكنه
على كل حال آية في الذكاء . هو يراه في القبعات العالية
التي يلبسها سراة القوم في بلاد الغرب . وهو يراه في
تربية الكلاب الخالصة السلالة ، وهو يراه في الخصور
النحيلة التي تفرضها نساء المجتمع الراقى على انفسهن ،
وفي مقاييس الجمال عند الاثرياء بوجه عام . بل هو
يراه في بعض اساليب الهجاء في اللغة وفي دراسة
اليونانية واللاتينية وفي تمسك بعض الجامعات بلبس
الروب الجامعي ، وهو يراه في اقبال بعض الطبقات
على المراهنة وفي طبع الكتب غير المقصودة الاطراف .
وهكذا وهكذا .

انظر مثلا الى الرجل الثرى كيف يثبت ثرائه ويعرضه
على الناس عرضا بالاستهلاك الواضح المنظور . وهو لا
يكتفى بما يراه الناس من استهلاكه الشخصي فتراه
يحيط نفسه بحاشية لعلها تستهلك اكثر مما يستهلك .

وكلما ازداد عدد هذه الحاشية وكثر استهلاكها في
عيون الناس قوى الدليل على ثرائه . فهناك الخدم
والحشم وهناك الشوفير والسكرتير ، وليس من
الضرورى ان يكون لكل من هؤلاء عمل لا سبيل الى
الاستفناء عنه ، ولكن المهم فيهم انهم مستهلكون نيابة

عن الوجيه نفسه ، أو قل هم وسائله في الاعلان عن كثرة استهلاكه بل ان الوجيه يهتم بالبائس أفراد حاشيته زيا خاصا ما امكنه ذلك ، زيادة منه في الدلالة على انهم يستهلكون باسمه .

ولكن المستهلك الاكبر باسم الوجيه هو بطبيعة الحال زوجته ، والثرى يعرض ثرائه على الناس من خلال زوجته وما تستهلكه من اسباب التجميل وفاخر الثياب وغالى الحلى وأنيق الحفلات .. الخ .

وكما يتفنن الثرى في الاعلان عن ثرائه باستهلاك السلع استهلاكاً مباشراً ومن طريق حاشيته ، تراه كذلك يتفنن في اضاعة الوقت فيما يسمى بالحياة الاجتماعية في النوادي والاستقبالات وفي الرحلات وحياة اللهو .. الخ ، كل ذلك ليتضح فراغه للجميع .

والاصل في الاستهلاك الظاهر والفراغ الظاهر انهما يقومان على العبث والترف والاسراف والاتلاف . فالاستهلاك النافع أو ما لا غناء عنه لا فضل فيه لاحد على احد ولا يميز أحداً على أحد الا في اضيق الحدود . استهلاك الطعام اللازم للتغذية أو الملابس اللازمة للكساء مثلاً يشترك فيه اغنياء الأغنياء وأى خادم في حاشيته . فكيف يميز المليونير نفسه عن غيره من الناس؟

انه يفعل ذلك بالاقبال على ما لا نفع فيه أو الزائد عن الحاجة ، أو ما يجمل الناس وصصفه فيسمونه « الترف » . وكلما قل نفع الشيء المستهلك ارتفعت قيمته في نظر الثرى . حتى زوجته وما يحيط به من حاشيته . فالغنى لا يريد زوجة نافعة تطهو له طعامه وتخييط ثيابه وتمسح البلاط في داره ، بل انه لا يريد زوجة تربي له أولاده ، فكل هذه أشياء نافعة يمكن

ان يقوم بها الطهارة والخياطون والخدم والمرضعات
والمربيات . نعم ، كلما قل نفع الزوجة ارتفعت قيمتها .
بل أكثر من ذلك ، كلما ازداد اسرافها واتلافها ارتفعت
قيمتها . فالثرى ليس بحاجة الى زوجة تكتفى بثوبين
او ثلاثة كل عام او لا تكثرث بما بين الحلى الزائفة والحلى
الثمينة من فرق ، فمثل هذه الزوجة لاتجعل استهلاكه
واضحا او ظاهرا ، ومثل هذه الزوجة مدعاة للخجل
لا للتباهى فى المجتمع .

بل ان مظاهر الاتلاف والاسراف وقلة النفع ينبغى ان
تتجاوز ثياب الزوجة وأدوات زينتها الى قوامها وتكوين
جسمها . فزوجة الثرى ليست بحاجة الى الخصر
الممتلىء والأيدي القوية التى تحتاج اليها زوجة الفلاح
او العامل الولود او العاملة فى بيتها وخارج بيتها . لهذا
فان الطبقات العليا فى المجتمع قد اصطنعت لنفسها
مقاييس للجمال غير ما الفته الطبقات الاخرى ، وعندها
ان المرأة لا تكون جميلة الا اذا كانت دقيقة الخصر دقيقة
اليدين دقيقة القدمين هشة العظام ناعمة البشرة بالطلاء
والمساحيق ، ولا تصلح لعمل شئ ويخدشها كل شئ
فيه أبسط غلظة . بل ان هذه الدقة والرقّة ينبغى ان
تمتد كذلك من جسمها الى عواطفها واحساساتها ،
فهى تتأفف لاقل ما يؤذى ولا بأس ان يغمى عليها لاتفه
الاسباب .

هذه كانت بعض مقاييس الجمال والثراء فى القرن
التاسع عشر .

ولكن ماكس فيبلين يرى ان مقاييس الذوق والجمال
قد اصابها تحول واضح من القرن الماضى الى القرن
العشرين ، وهو يعزو هذا التحول الى ما اصاب الانتاج
من تحول .

فهو يرى ان غزارة الانتاج في القرن العشرين جعلت كل هذه السلع التي كانت في وقت من الاوقات وقفا على الطبقة العليا في متناول أبناء الطبقة المتوسطة بل وفي متناول أبناء الطبقة الدنيا . لم يعد اقتناء السيارة أو الذهاب الى الكوافير أو معارض الازياء أو صالونات الفن أو النوادي أو سباق الخيل والكلاب أو استخدام الطلاء ووسائل التجميل الخ . . وقفا على أصحاب المال الوفير ، بل غدت كل هذه الاشياء في متناول بسطاء الناس الذين ذهبوا يتشبهون بالسراة في مظهرهم وفي عاداتهم ، حتى فقدت هذه الانواع من الاستهلاك ما كان فيها من مظاهر التفرد والامتياز ، وبالتالي فقدت قيمتها في نظر أصحابها الاصليين ، لان القصد منها لم يكن ابتغاء ما فيها من قيمة حقيقية بل ابتغاء التظاهر وعرض القدرة على الاستهلاك .

لهذا نجد ان المثل الاعلى للأثوثة قد تغير في القرن العشرين ، ولم تعد « سيدة القصور » بأناملها الدقيقة وخصرها الدقيق وعواطفها الرقيقة هي النموذج الذي يرسم ويحتذى ، بل أصبحت « المرأة » الممتلئة أثوثة ، البسيطة الثياب الطبيعية في كل شيء هي النموذج الجديد بين طبقة السراة ، وما من شك في ان بقية طبقات المجتمع تحتذى هذا النموذج الجديد .

هذه أمثلة قليلة من الامثلة الكثيرة التي يوضح بها فيبلين نظريته في قانون « الاستهلاك الظاهر » وقانون « الفراغ الظاهر » ، وهما القانونان اللذان يذهب هذا المفكر الاقتصادي أو الاقتصادي المفكر الى تفسير معالم المدنية بهما ...

وهو يخرج من ذلك بقوله ان هذه المدنية القائمة على

الاسراف والاتلاف تحدد قيمة الاشياء لا بمقدار نفعها للناس ولكن بمقدار عدم نفعها لهم . وعنده ان كل هذا الاسراف والاتلاف سوف يختفى بظهور التنظيم الاجتماعى والتخطيط الاشتراكى الذى سيجعل المنفعة مقياس القيمة ويضع حدا للتباهى بالاستهلاك .

وما من شك فى ان بعض نظرات ماكس فيبلين صادقة تصف بعض علل المجتمع على حقيقتها ، ولكن الخطأ كل الخطأ ان نذهب معه الى انها تفسر كل شىء او تحل كل اشكال .

وقد جرت عادة المفكرين والعلماء والفلاسفة من اصحاب النظريات الخطيرة والمذاهب ان يؤمن كل منهم بأن نظريته تشخص كل ما فى الانسانية وفى المجتمع من علل وامراض ، وان مذهبهم يعالج كل ما تشكو منه البشرية من أوجاع واوصاب . وهما فى الحالين على خطأ عظيم ، فالتعميم فى التشخيص والاطلاق فى العلاج سداجة فى الفكر والعمل تؤذى اكثر مما تفيد . لان الانسانية سواء فى وجودها الفردى او فى وجودها الاجتماعى أعقد من ان تفسرها نظرية واحدة أو أن تجد علاج مشاكلها الكثيرة فى مذهب واحد .

انظر مثلا الى ما نسميه المدنية ، فهى ليست مجرد خصور دقيقة وأحدية لماعة وقبعات عالية ومنتديات وصالونات ومعارض أزياء وحلبات سباق ، وانما هى ايضا علوم وفنون وآداب وفكر وفلسفة وسلوك طيب جميل وبر ورحمة وأشياء أخرى كثيرة قد لا يكون لها نفع مادي مباشر أو غير مباشر ، ونحن مع ذلك نتمسك بها وتؤمن بأن لها نفعاً روحياً وبأنها أجزاء لا تتجزأ من التراث الانسانى الحى الذى ينبغى ان نحافظ عليه محافظتنا على الحياة .

ونحن نعلم ان العلوم والفنون والآداب والقوانين في وجوها المجردة العليا انما هي ثمار من ثمار «الفراغ» الذي يحدثنا عنه ماكس فيبلين ، وهكذا الحال في كل فكر عال وشعور عال . فليسوا الفراغ لما انصرفت الانسانية من مواجهة حاجاتها المباشرة وضرورات حياتها المادية بالعمل والفكر اليومي الى تأمل حاجاتها في الاجل الطويل ومقومات رقيها جيلا بعد جيل . نحن نعلم ان الفقيه لا يشرع والفنان لا ينحت او يرسم او يبتكر الالحان والعالم لا يتفرغ لمعادلاته والشاعر لا ينظم الشعر ليثبت للناس او ليعلن فيهم انه متبطل ينعم بالفراغ ، ولكنه يفعل ذلك بفضل ما ينعم به من فراغ من ناحية وبفضل ما به وبالانسانية عامة من نازع يدفعها الى الرقى المادى والروحي .

ونحن نعلم ايضا كما يقول الفيلسوف المعاصر جود : اننا كثيرا ما نعول الناس لا لنعرض على الغير قدرتنا على الاستهلاك بكثرة عدد من نعول وبقلة نفعهم في الحياة ، ولكن نعول الناس رحمة بهم ومودة ووفاء منا للمعاني الانسانية الجميلة التي لو خلت منها الدنيا لفدت مجرد غابة تسعى فيها الوحوش الضارية . نحن مثلا نعول الآباء والامهات حين يبلغون سن الشيخوخة او نعلم انه ينبغي علينا ان نعولهم ، ولقد نعول بعض العجزة او الفقراء او الايتام او ندعو المجتمع ان يعولهم بغض النظر عن نفعهم في الحياة . ولو كان رائدنا هو طلب المنفعة لتشبهنا بتلك القبيلة الهمجية التي حدثنا عنها هيرودوت فقال ان بنيتها يأكلون فيها آباءهم اذا ما بلغوا سن الستين لئلا يصبحوا عالة عليها .

فالامر اذن ان ما ذكره ماكس فيبلين صحيح ولكنه

صحيح في حدود . فقانون « الفراغ الظاهر » وقانون « الاستهلاك الظاهر » يفسران حقاً مظاهر الحياة الاجتماعية وبعض وجوه النفس الانسانية ولكنهما لا يفسران كل شيء فيها ، بل لا يفسران الا اقلها . واذا كانت شهوة التظاهر تؤثر في السلوك الانساني كل هذا التأثير العميق الا ان السلوك الانساني شيء معقد تعقيد النفس الانسانية نفسها ، تلك النفس التي اجتمعت فيها النقائص ، تراها من زاوية فتحسب انها قطعة من الجحيم ، وتراها من زاوية أخرى فتحسب انها روضة من رياض الفردوس .

دنيس دى روجمون

« خرج ديوجين ومصباحه فى يده باحثا عن الانسان الحق . وليس عجيبا عندى انه لم يجده فخير طريق تلاقى فيه الانسان الحق هو أن تكونه بنفسك . »

« روجمون »

قل فى مصر من يسمع بهذا المفكر الكبير السويسرى الاصل الذى احتل مكانة ممتازة فى الادب الفرنسى منذ الحرب العالمية الثانية واحتل مكانة ممتازة فى الفكر العالمى منذ سنوات ، حتى لقد ترجمت أعماله الى ثمانى لغات ، وأهم هذه الاعمال كتاب « نصيب الشيطان » الذى أحدث ظهوره فى أواخر الحرب العالمية ضجة كبرى بين أوساط المثقفين فى العالم كله ، ثم كتاب « الحب فى العالم الغربى » .

ورغم أن دنيس دى روجمون لم يحظ فى مصر أو بين قراء العربية بجمهور يذكر فقد كان لكتاباتة صدى ملموس فى بعض الحركات الادبية المصرية التى لم يتجاوز مجالها القاهرة والاسكندرية فأصدرت جماعة من المثقفين المصريين والاجانب المحليين ممن يكتبون بالفرنسية

سلسلة من المؤلفات الادبية بعد الحرب مباشرة تحت عنوان « نصيب الرمال » أو « لا بار دى سايل » مقفاة على كتاب روجمون المشهور « لا بار دى ديايل » وهو « نصيب الشيطان » .

اما « نصيب الشيطان » هذا الذى يحدثنا عنه روجمون فهو نصيب الشيطان فى حياة الانسان . وقياسا على هذا نستطيع ان نفهم ان ما قصدت اليه الجماعة المصرية هو نصيب الرمال وهى رمز العقم والخراب والسعى الذى لا طائل وراءه من حياة الانسان ، وهو غير ما قصد اليه روجمون ، لان روجمون ، لم يبلغ هذا المبلغ من اليأس الذى بلغته جماعة المثقفين المصريين الملتفين حول شعار « نصيب الرمال » ، واكثرهم من فلول الحركة السيريالية المصرية ، تلك الحركة التى ازدهرت ابان الحرب العالمية الثانية ثم ذبلت حين وضعت الحرب اوزارها .

وجوهر المشكلة عند دنيس دى روجمون ان أس الفساد فى حضارتنا الحديثة هو اننا حورنا الدين فاحتفظنا بايماننا بالله ورفضنا الاعتراف بوجود الشيطان ، وقد فعلنا ذلك لتخلص من مسئولية مكافحة الشيطان داخل نفوسنا وخارج نفوسنا ، فنحن نفر ما نأثيه من شر وما نقارقه من خطايا بل ونفسر ما فى الكون كله من فساد تفسيرا عقليا أو تفسيرا علميا .

فالعالم الاخلاقى يقول لك ان الشر شىء نسبى ، فما يعد شرا فى مكان ما أو زمان ما أو ظرف ما ليس بشرا فى مكان أو زمان أو ظرف آخر .

والعالم النفسى يقول لك ان الخطيئة حالة جنون أو

عته أو اضطراب في الغدة النكفية أو من مضاعفات المركبات الكثيرة التي اكتشفها علم النفس في اللاوعي كمركب اوديب ومركب اليكترا ومركب النقص الخ ... وبالتالي فنحن لسنا أشرارا نستحق العقاب بل مرضى نحتاج الى العلاج .

والعالم الاجتماعي يقول لك ان الجريمة وليدة البيئة المادية القاسية والعوامل الاجتماعية الفاسدة التي تدفع الفرد دفعا الى السقوط .

وبالتالي فنحن لسنا أشرارا : اما لان الشر لا وجود له واما لاننا مسيرون الى الشر بقوة الجبر المادى او الجبر النفسى او الجبر الاجتماعى ، بل وربما الجبر الالهى عند بعض الناس كما فى بعض المذاهب البروتستانتية ومن مظاهر رفضنا الاعتراف بوجود الشيطان ان بعضنا يتمسك بتلك الصورة المخيفة التي رسمها الرهبان فى الماضى للشيطان لارهاب الناس من الرذيلة وهى صورة مضحكة وسخيفة فى الوقت نفسه ، فما زال من الاوربيين المؤمنين من يتصور ان الشيطان كان ممسوخا ذا قرنين احمرين وذنب طويل .

وقد ورد فى كتاب لجان فير عن احوال الشياطين ظهر عام ١٥٦٨ ان للشيطان دولة فيها ٧٢ أميرا و٩٢٦ و٤٠٥ ر٧ شيطانا مقسمين الى ١١١١ فيلقا كل فيلق منها يشتمل على ٦٦٦٦ شيطانا او كلبا من كلاب جهنم ، « ما عدا السهو والخطأ » . واصرار بعض الناس على هذه الصورة يدل على رغبتهم الخفية فى عدم الاعتراف بوجود الشيطان ، فهى من السخافة بحيث تجعل ضمائرهم فى حل من قبولها .

ومن الناس من يحكم العقل او المنهج العلمى فيقول

ان الشيطان لا وجود له ، وانما الوجود هو الشر ، اما الشيطان فهو فكرة رمزية . ولكن روجمون يذكر ان الكتب المقدسة تحدثنا عن الشيطان اكثر مما تحدثنا عن الشر ، وعنده ان كون الشيطان فكرة رمزية هو دليل وجوده الحقيقي لان الحقائق العليا لا يعبر عنها الا بالرمز .

واهم صفة من صفات الشيطان هي الاستخفاء . والله يتجلى في الخليقة ولكن الشيطان يستخفى فيها . وقد قال بودلير في قصيدة من « شعره المنشور » : « ان امكر حيل الشيطان هي انه يقنعنا بعدم وجوده » . وهذا اصدق قول وجده روجمون في تصوير الشيطان . وهذه اول الاعيابه في الاستخفاء ، فان اقتنعنا بعدم وجوده كففنا عن البحث عنه لمنازلته .

وتختلف أساليب الشيطان في الاستخفاء ، مثلا :

١ - نحن نبحث عنه حيثما وجدت الخطيئة او الرذيلة ولا يخطر لنا قط ان نبحث عنه في فضائلنا . واستخفاء الشيطان في الرذيلة غباوة منه وما هو بغبي بل هو ماكر وذكي ، فهو اذن يستخفى حيث لا يعقل ان نبحث عنه ، اى يستخفى في الفضيلة . فما الرذيلة عند روجمون الا فضيلة منحرفة . واذا كان الله لم يخلق الرذيلة بل لم يخلق الا الفضيلة ، استنتج العقل ان الشيطان هو خالق الرذيلة . وهذا غير صحيح ، « فنحن نعرف ان الشيطان لا يستطيع ان يخلق شيئا ولا حتى مجال نشاطه ، وانما كل ما في استطاعته ان يفعله هو ان يلوى وأن يمسح ما هو موجود وما احسن الله صنعه . وان رذائلنا ذاتها ليست في حقيقتها من خلق الشيطان بل هي مجرد فضائل منحرفة » .

٢ - يستخفى الشيطان في كل نظرية تنفى عن الانسان مسئولية شروره وخطاياہ سواء اكانت جبرا نفسيا أم ماديا أم اجتماعيا أم دينيا يجرد الانسان من حرية الاختيار وبالتالي يرفع عنه تبعة ما يرتكبه من آثام .

٣ - يستخفى الشيطان في كل ما يفسد المقاييس أو يزيل القيم . وفي هذا يقول روجمون : « ان الانسان هو المخلوق الوحيد في الخليقة الذى يستطيع ان يقول ما ليس مطابقا للواقع ، وان يكذب بأرادته المبنية على التفكير . وهذا الكذب أو التدليس أو الفس أو عدم الاخلاص أو الافساد أو طمس الحقائق ، سمه ما شئت من الاسماء ، مظهر وجود الشيطان ، لان الشيطان منبع الكذب . وهناك طريقتان للكذب : احدهما ، وهى اخفهما ، ان تزن احدى عشرة اوقية وتقول لزبونك انك وزنت رطلا . هى اخفهما لان كذبك منسوب الى مقياس ثابت لا يتغير ، ولو وزن الزبون ما اخذه لعرف انك سرقت . وثانيتهما ، ان تتلاعب في الميزان نفسه اى تطمس المقياس وتخرجه عن حقيقته ، وهذا ما يجعل التحقق محالا . ثم تنسى مع الايام انك افسدت الميزان . ومهما اصبحت امينا بعد ذلك فى استخدام هذا الميزان المختل فلن يصدق لك فكر أو فعل أو قول . هذا هو الكذب الصرف . وهو شيطانى فى جوهره .

فالشيطان اذن يستخفى فى الفلسفة القائلة بأنه « لا شئ خير أو شرير فى ذاته » وما شاكل ذلك من النظريات النسبية التى تلغى « القوانين » و« المقاييس » و« القيم » او تخل بها وتفسدها .

فكيف نعرف الجريمة حيث لا يوجد القانون . . . وكيف نميز الخطأ حيث يختل ميزان الصواب . . . وكيف

ندرك الخطيئة او الشر حيث المقاييس والقيم معدومة
أو مطموسة .

٤ - وكما يستخفى الشيطان في « النسبي » نراه
كذلك يستخفى في « المطلق » . يستخفى مثلاً في فكرة
« الحق المطلق » التي تجعل الناس ينكلون بمعارضهم
ويبطشون بهم افطع البطش ويحرقون أحرار الفكر على
الخازوق ، ويزجون بهم في غياهب السجون . وهو
يستخفى مثلاً في فكرة « الخير المطلق » او الفضيلة
المطلقة التي تجعل الانسان يدمر الانسان باسم العدالة
دون رحمة وبلا غفران . حيثما وجدت « طاهرا »
يطالب بتدمير « خاطيء » بلا رحمة ولا غفران ، فاعلم
أن الشيطان قد تقمص هذا « الطاهر » . والاسراف في
الفضيلة هو الوجه الآخر للاسراف في الرذيلة ، وكما قال
باسكال : « من اراد أن يرتقى الى ملاك انحط الى
حيوان » .

وفي ذلك قال مونتين : « كلمة بينى وبينك : انا اجد
توافقا تاما بين الفضيلة التي تعلو على مستوى السماء
والرذيلة التي تنحط عن مستوى الارض » .

والخلاصة : كن انسانا ...

٥ - يستخفى الشيطان وراء القناع الذي تلبسه لا
لنخفى حقيقتنا عن الآخرين فحسب ، ولكن لنخفى
حقيقتنا عن انفسنا كذلك . نحن ننسب الى انفسنا
الفضل في كل خير او نجاح نحققه ولو كنا مجرد أدوات
في تحقيق هذا الخير أو هذا النجاح ، فان أصابنا شر
أو خيبة بادرنّا الى لقاء التبعة على الغير ، أو على
القدر ، أو على الظروف ، ولو كانت جذور هذا الشر
ضاربة فينا أو أسباب هذه الخيبة نابعة منا ..

وفي هذا يقول روجمون : « وهكذا فكل منا بوصفنا
وطنيين ، يحس بالزهو الشخصي اذا انتصر وطنه ، فان
احاقت به الهزيمة خص القادة وحدهم بالمسئولية عن
الهزيمة »

أتعرف كيف يستخفى الشيطان وراء هذا القناع ؟
ان كلا منا يجزع من الاعتراف بأنه مسئول عن حياته .
والشيطان يستغل فينا هذا الجزع ، فيجعلنا نقول
دائما : ليس الخطأ خطئي ، انما المخطيء هو الشخص
الآخر

وقد جعل دنيس دي روجمون من بحثه في أساليب
الشيطان مقدمة لبحث آخر وهو في كيفية استخفاء
الشيطان في حياتنا ومعتقداتنا السياسية والاجتماعية
والفلسفية والنفسية ، فوجد ان الشيطان لا يكتفى
بافساد البشر فرادى ، في حياتهم الخاصة ، ولكنه
يسعى لافساد المجتمع البشرى كله من طريق استتاره
في معتقدات الناس ونظمهم وبقية وجوه حياتهم العامة

ويرى دنيس دي روجمون ان الشيطان يستخفى في
كل ايديولوجيا تسلب الناس ارادتهم الحرة أو تبشر بأن
الانسان مسير بقوة جبر اكبر من قوته ، ايا كان نوع
هذا الجبر ، وبالتالي فهو غير مسئول عن اعماله . وعند
روجمون ان النازية هي اوضح ثمرة لهذا النوع من
التفكير والشعور

فالنازية قد لاقت صدى في نفوس الناس لا في المانيا
وحدها ولكن في كثير من بلاد العالم لانها تعفى الناس
من المسئولية الاخلاقية ، ومن هنا تجردهم من الشعور
بالخطيئة . وقد ادرك هتلر رغبة الناس الخفية الدفينة
في اللاوعى في ان يتحللوا من المسئولية الاخلاقية ،

فاستغل لا وعى المجموع أمهر استغلال
اليس هو القائل عام ١٩٢٤ فى كتابه « كفاحى » انه
لا ينبغى مخاطبة الجماهير بالحجة وبمنطق العقل ؛ فمنذ
بدأت الدنيا نجد « ان القوى التى احدثت اكبر تغيرات
فى العالم لم تكن منبثقة من المعرفة العلمية ولكن من
التعصب المسيطر على نفوس الجماهير ومن الهستيريا
الحقيقية التى تدفعهم الى الامام » ؟ وأليس هو القائل
أيضا فى الكتاب نفسه : « ان جميع حركات التاريخ
الكبرى - انفجارات بركانية فى العواطف وفى الاحاسيس
الروحية أشعلتها ربة البؤس القاسية أو مشعل الكلمة
ألقى الى الجماهير . ولا يغير أقدار شعب من الشعوب
الا عاصفة من العاطفة المضطربة » ؟

كان هتلر ينادى بأنه مبعوث العناية الالهية لانتقاذ
الشعب الالماني ، وان الشعب الالماني سائر الى مصيره
العظيم بقدر « خفى » محتوم ليقود الانسانية كلها الى
« النظام الجديد » أو « العهد الجديد » فسحر شعبه
وسحر الكثيرين بفكرة « الرسالة » وأذاب ارادة الفرد
فى ارادة الجماعة وأذاب ارادة الجماعة ذاتها فى ارادة
التاريخ ، فجعل الجماهير تتدفق بقوة التيار فى مجرى
واحد عرم ، مسلوبة الارادة ، نحو محيط هائل مجهول .
فالمنبع خفى والمصب خفى والتيار يجرف كل من يقف
ليسأل : أيان ولماذا ؟ . وبهذا الذوبان فى الكل الكبير
أصبح الفرد مجردا من المسئولية الاخلاقية فى مسعاه ،
بل بهذا الذوبان فى الكل الاكبر أصبحت الجماعة ذاتها
مجردة من المسئولية الاخلاقية فى مسعاه

فالمسئولية قائمة على الاختيار ، والاختيار قائم على
العقل ، والعقل ليس أداة صالحة للكفاح فى فلسفة
واضع كتاب « كفاحى »

كذلك اخلى هتلر نفسه وشعبه من كل مسئولية اخلاقية حين دأب على اظهار نفسه وشعبه في مظهر الضحية البريئة التي تحاول ان تحطم اغلال فرساي ورفع الحصار المضروب على المانيا . فالخطأ دائما ليس خطأ المانيا ولكن خطأ الدول الاخرى

ويرى روجمون ان هتلر لم يخلق هذه الافكار والاحساسات في الشعب الالماني ولكنه اذكاها واستغلها فحسب ، فهذه الافكار والاحساسات كانت دفينية في العقل الالماني وهي ليست قاصرة على العقل الالماني فهي دفينية في عقل كل فرد وكل أمة تنتظر من يوقظها لتنتقل ، وأساسها رغبة الانسان في التخلص من شعوره بالمسئولية عن اخطائه وخطاياها ، فهو ينسب كل خطأ وكل خطيئة الى جبر اقوى منه وأعلى ويسمى هذا الجبر أحيانا « اللاوعى » وأحيانا « القدر » وأحيانا « التاريخ » ، وهكذا دواليك . فان كانت هناك مسئولية فالشخص الآخر دائما هو المسئول

وعند روجمون ان منشأ هذه الفلسفة هو الاعتقاد الاصيل بأن « الانسان » شرير بالطبع ، وان الفطرة الانسانية فطرة شريرة بالارومة لا بالسقوط . وهذه العقيدة قد تبلورت في الفكر الالماني اكثر مما تبلورت في سواه . فمارتن لوثر حين وقف أمام المرأة فانتابه هياج عنيف وقذف بالمحبرة في وجهه انما فعل ذلك لانه تصور انه يرى الشيطان في المرأة . وحيث يقال ان الانسان شرير بالطبع ترتفع المسئولية عن الشر ، ولا يكون احد من البشر في نهاية الامر مسئولا عما نراه حولنا من جرائم وحروب وفساد ضارب في جميع وجوه الحياة الانسانية بل ان الشر نفسه يصبح مستحيل التعريف تختلف مقاييسه بحسب أهواء الأمم والافراد

وكمأ يرى دئيس دى روجمون أن الشيطان يستخفى
فى الفلسفة النازية فهو يرى أيضا انه يستخفى فى
الفلسفة الديمقراطية

وهناك جملة ادلة على ذلك . فكما ان هتلر كان يعزو
دائما كل ما عانته المانيا من بؤس الى عامل خارج عن
الامان ، فهو آنا معاهدة فرساي وانا البلشفيك وانا
اليهود ، ولا يفكر اطلاقا فى ان الشعب الالماني نفسه قد
يكون شريكا فى المسئولية عن هذا البؤس ، نجد ان
الديمقراطيات قد أخطأت نفس هذا الخطأ فاعفت نفسها
من كل مسئولية عما فى العالم من ظلم واضطراب وحملت
المانيا النازية كل تبعة ، بل ان الملايين من الناس فى
العالم الديمقراطى كانت تعتقد ان الشيطان ذاته قد

تجسد فى شخص هتلر . وحقيقة الحال ان العالم
الديمقراطى مسئول أيضا عن ظهور النازية بتجبره مع
المانيا فى معاهدة فرساي وبتفديته النازية فى المانيا
لتحول دون انتشار الشيوعية ، ومسئول أيضا عن
تحطيم عصبة الامم لانه اتخذ منها اداة لتقنين الجور
الدولى والاجرام الدولى وكل ما نوجزه فنلقبه بالاستعمار
وعدم احساس الدول الديمقراطية باشتراكها فى
المسئولية عن الاخطاء والخطايا الدولية مظهر من مظاهر
كمون الشيطان فى معتقداتها وسلوكها

ولسكن المعتقدات الديمقراطية تنبع من افتراضات
ومسلمات على نقيض الافتراضات والمسلمات النازية .
فالفكرة الديمقراطية تنبت من الايمان بأن الانسان خير
بالطبع او ان الفطرة الانسانية سليمة بالارومة ، وسقوط
الانسان ناشئ من تعرضه لعوامل خارج نفسه ، أى ان
الشر أو الشيطان ليس قابعا فى النفس الانسانية بل

مداخل لها من الخارج ، بل ان اعتقادنا فى فطرة الانسان
الخيرة هو الاساس فى ايماننا بوجود الله ورفضنا
الاعتراف بوجود الشيطان . وهذا الايمان قد يسر على
الدول الديمقراطية ان تهنىء نفسها بأنها دول خيرة
مفتورة على الخير ، وبأن الشيطانية التى تسود المجتمع
الانسانى كلها آتية من المانيا النازية

ويرى روجمون ان هذا التفكير سفيه ، ولا يقل
سفاهة عن نقيضه وهو الاعتقاد بأن الطبيعة الانسانية
شريرة بالفطرة . وعنده ان مصدر هاتين الفلسفتين
واحد : وهو رغبة الانسان فى « اسقاط » نفسه على
العالم الخارجى كما يقول علماء النفس

فالقائل بأن الانسان خير بالفطرة انما يريد ان يطمئن
نفسه على ان نفسه ملائكية فيزعم انه يعيش فى عالم من
الملائكة . ولما كان المؤمن بسلامة الفطرة الانسانية لا يجد
دليلا حقيقيا واحدا على انه انسان خير حقا نراه ينسب
هذا الخير لجميع الناس او للانسانية حتى يطفى هذه
الصفة على نفسه باعتباره أحد افراد الانسانية

كذلك القائل بأن الانسان شرير بالفطرة يحس احساسا
عميقا بما جبلت عليه نفسه من الشر ، ويأبى ان ينفرد
وحده من بين الناس بهذه الجبلة الشريرة فيشترك
الانسانية كلها فى هذه الفطرة الشريرة

وحقيقة الحال هى ما تقول به الاديان من ان الخير
والشر كامنان معا فى النفس الانسانية ، وان الصراع
بينهما لا يجرى فى الخارج ولكن فى قلب الانسان نفسه .
وروجمون يبنى فلسفته كلها على هذه الفكرة الدينية ،
ويرى ان كل ما عدا ذلك من فلسفات وافكار ناجم من
رغبة الانسان فى التخلص من مسئولياته الاخلاقية ، اما

بشبرير الشر واشاعة الفوضى في مقاييسه استنادا الى ان جميع البشر اشرار بالطبع ، واما بتجسيده خارج النفس دانه عدو خارجى استنادا الى ان الفطره الانسانية « اى فطرة المتكلم » فطرة خيرة

ومن قبيل الافكار الشيطانية التى تزين للناس فى العالم الديمقراطى عدم البحث عن الشيطان فى قلوبهم والبحث عنه فى قلوب غيرهم ، تلك الافكار التى تزين لبعض الناس عدم مقاومة الشيطان اطلاقا . ومن ذلك ، الفكرة القائلة « اننا جميعا مذنبون » . فقد اصدرت « جماعة اكسفورد » بيانا بهذا العنوان وهذا المضمون عام ١٩٣٩ وكانت غايتها توزيع المسئولية عن اضطراب العالم بالتساوى بين الجميع ، وبذلك جردت الديمقراطية تماما من حقها الادبى والاخلاقى فى مقاومة النازية . وهذا الراى عند روجمون نابع من المبدأ الديمقراطى القائل بأن « جميع الناس متساوون » . اما هو فيرى ان الناس والمذاهب طبقات فى الخير والشر ، ومن هذا يحكم بأن الناس ليسوا متساوين فى المسئولية

والخلاصة ؟ الخلاصة ، ان خلاص الانسانية عند دنيس دى روجمون لن يكون الا بقبول جميع افرادها مبدأ المسئولية ، وكلما ازدادت المسئولية فى حياة الانسان كان فى ذلك هزيمة للشيطان

لقد دمرت الديمقراطية هتلر والنازية ، فهل دمرت الشيطان ؟ كلا . لان الشيطان كامن فيها كموه فى هتلر والنازية . والديمقراطية بعد ان دمرت هذا العدو الخارجى المحب للحرب تبحث عن عدو جديد تنازله وتدمره بعد ان تحمله المسئولية عن كل ما فى العالم من شرور . فاذا لم تجد هذا العدو الخارجى اسقط فى

يدها لأنها لم تتأهب قط للحياة بغير أعداء

« ان النوع الوحيد من انواع البطولة الذى امكن للفرب ان يتصوره ، منذ ان كف الفرب عن احراق المسيحيين وغدا المسيحيون يتسامحون مع الزنادقة ، هو الموت بالرصاص فى سبيل الوطن او الحرب . فاذا امتنعت الحروب فمن ذا الذى يصنع الابطال ؟ ومن ذا الذى سيوقظ روح التضحية ؟ ولمن تكون وفى سبيل ماذا تكون التضحية ؟ ان الانسانية لم تكن فى يوم من الايام اقل استعدادا للسلام مما هى اليوم . فهى لم تكن فى يوم من الايام اقل احتراماً للفضائل التى تستطيع الروح وحدها ان تبلغ بها مبلغ الحماسة والتشنج . وكيف يعيش الانسان بغير حماسة او تشنج ؟ »

فاذا ساد السلام ولم تجد الانسانية ذلك الشيطان الخارجى الذى تحطمه اقام ساسة العالم معبودا جديدا اسمه « التقدم » او « الرخاء » . او قل خلقوا عدوا خارجيا جديدا هو « التخلف » او « الفقر » ، واتفقوا على ان الشيطان قد تقمصه

ولكن الجماهير لن تتحمس أو تتشنج لقراءة احصاءات الاقتصاديين ، وللانسان انسانية لا تقنع بحضارة الفريجيدير وبالاخاء المادى ، لان فى الانسان روحا فوق ما فيه من مادة

لقد غدا الانسان صفرا بالحروب وغدا صفرا بالانتاج الضخم وهو اداة الرخاء . لا بد اذن من العمل على تقوية الشخصية الانسانية التى قضت عليها الحرب ويوشك ان يقضى عليها الرخاء . ولا بد اذن من تقوية الروابط بين البشر ، ولا بد اذن من تنمية احساس الانسان بالمسئولية عن نفسه وعن اخوانه فى البشرية :

« فبغير احساس كل منا بالمسئولية نحو الغير لا سبيل الى اقرار الحريات العامة : والدكتاتورية تصبح شيئاً لا مفر منه في كل مجتمع شعار ابنائه (كل لنفسه والله للجميع) وهو شعار من لا يؤمنون بالله »

وأسلم طريقين لتقوية الشخصية الانسانية وتنمية المسئولية الانسانية هما تطبيق اللامركزية في جميع وجوه المجتمع الانساني من ناحية ، وفهم الانسان على حقيقته وهو انه كائن من روح وجسد ، ومن فكر ومادة ، ومن لا وعى ووعى ، ولا مجال للاختيار او المفاضلة بين قطبي الوجود ، فجوهر الانسان منهما معا

هارولد لاسكى

- ١ -

« الدولة نظريا وعمليا » كتاب من أهم كتب هارولد لاسكى ، استاذ العلوم السياسية السابق بجامعة لندن وهو فى الوقت نفسه من أهم الكتب التى ظهرت فى علم السياسة فى القرن العشرين . ورغم أن هذا الكتاب ظهر لأول مرة عام ١٩٣٥ ، فهو لا يزال الى اليوم مرجعا هاما ، لكل من يطلب العلم بالنظم ومذاهب الحكم والسياسة والقانون

وحجر الزاوية فى هذا الكتاب ، هو نظرية لاسكى فى الدولة ومقوماتها التى من اخص خصائصها سلطة الاجبار ، أى قوة اجبار رعاياها على طاعتها ، بل قل أن هدف هذا الكتاب ، هو اثبات أن المبرر الاوحد لسلطة الاجبار هذه التى تتمتع بها الدولة ، أو تمارسها على كل حال ، سواء تمتعت بها أم لم تتمتع ، « والسند الاوحد الذى يمكن أن يؤهلها لطاعة من تمارس فيهم سلطتها ، هو مدى اجتهادها فى الوفاء بأقصى حاجات رعاياها » . وليست العبرة فى ذلك بما تقول الدولة

انها ستفعله ، ولكن العبرة فيه بما تفعله الدولة فعلا .
وكل ما نتعلمه من نظريات فلسفية وقانونية عن الدولة
ومقوماتها ، هو عند لاسكى مجرد مقياس نقيس به
الاشياء ، وهو لا يغنى عن التطبيق العملى فتिला

والعظة التى نستخلصها من دراسة التاريخ ، هى ان
نظام الدولة فى تغير مستمر . وهذا يدلنا على انه ليست
للدولة نظرية واحدة ثابتة ترسم مقوماتها المطلقة
الثابتة ، ان عرفناها ودرسناها وطبقناها ، امكنا ان
نقيم نهائيا الدولة المثلى التى لا سبيل الى تغييرها ولا
ضرورة لتغييرها ، وبهذا نكتب آخر سطر فى تاريخ
البشرية الذى ما هو الا سلسلة لا تنقطع من النظم
المتغيرة والمذاهب المتجددة . فمثل هذه الدولة المثلى
لا وجود لها الا فى أحلام الفلاسفة وأوراق المشرعين

وقد كان ماكيافيللى من اسبق من دونوا هذه الملاحظة،
وجعلوا منها قانونا او ما يشبه القانون . وهى ان
التاريخ يسير فى حلقات او دورات ، يتغير فيها وجه
الدولة لا محالة ويخرج منه وجه جديد ، وتتصدع فيه
وحدة الدولة لتحل محلها وحدة جديدة

ويفسر لاسكى هذا التحول الدائم فى شكل الدولة
بظاهرة انسانية يبلورها فى قانون او ما يشبه القانون ،
وهذه الظاهرة هى « اتجاه النازع الانسانى الدائم نحو
اقرار مزيد من المساواة فى المجتمع » ، وهو اتجاه
لاحظه علماء السياسة منذ اقدم العصور ، لاحظته
ارسطو فى الكتاب الثالث من مؤلفه « السياسة »
(١/٥/٨) ، واتفق عليه بعض المفكرين من مختلف
المدارس مثل روسو وتوكفيل

فالراى عند لاسكى اذن ان « كل تمايز داخل الدولة

يحتاج الى تبرير في رأى الناس . فحرمان الناس من بعض الامتيازات يؤدي دائما الى المطالبة ، اما بالفناء هذه الامتيازات ، او بتعميمها عليهم . والناس يحتملون عدم المساواة ما داموا مقتنعين بأن المجتمع يعطيهم خير ما يمكن الحصول عليه من نفاذ عدم المساواة . ولكن ما أن يبدأوا يعتقدون ان هناك فرقا واضحا بين ما لديهم وما هم أهل لتوقعه ، حتى ينصرف انتباههم على الفور ، الى وجود وجه من وجوه عدم المساواة ، تقوم الدولة بحمايته بفضل ما لديها من سلطات السيادة . وعلى وجه العموم كان هذا تاريخ التسامح الدينى ، وكان تاريخ حق الانتخاب ، وكان تاريخ تدخل الدولة فى العمليات الاقتصادية . بل ان من الظواهر ذات المغزى الخاص ، انه كلما اتسعت قاعدة التصويت ، ازداد تدخل الدولة

ولا نغالى اذا قلنا ان منح الطبقة العاملة حق التصويت قد حول الدولة الى تنظيم قادر على ارضاء مطالب مواطنيه ، بمقدار ما تستطيع الدولة ان تحد من الفوارق الكبيرة التى يخلقها مجتمع اقتصادى خال من المساواة فما من عمل من اعمال الانعاش الاجتماعى الذى تقوم به الدولة اليوم ، الا وكان سبيلا الى توفير بعض وجوه اليسر على الاقل للفقراء ، مما يوفره الاغنياء لانفسهم « هذا اذن حجر الزاوية فى نظرية لاسكى عن الدولة ومقوماتها ووحدتها أى تماسكها

الدولة عنده تنظيم أو نظام اجتماعى يملك قانونا اعلى سلطة للاجبار على مواطنيه ، وتمتد ولايته تقليديا داخل حدود اقليمية واضحة ثابتة

فالدولة لا تكون دولة ، الا اذا كانت تملك هذه القوة

القاهرة العليا التي نسميها الاجبار أو الالزام ، فبغير هذه السلطة تنتفى طاعتها اللازمة لصيانة وحدتها وحفظ تماسكها ، وهي لا تباشر هذه السلطة على كل مواطن من مواطنيها فحسب ، ولكن على كل جماعة داخل حدودها ، مهما كانت وظيفتها أو هدفها أو حجمها أو طريقة تكوينها ، سواء أكانت هيئة سياسية أو عسكرية أو إدارية أو اقتصادية أو ثقافية أو دينية الخ . والدولة بما لها من قوة القاهرة عليا ، هي التي تلزم كل من فيها من أفراد وهيئات ، بالارتباط معا في كل واحد ، وتعصم هذا المجتمع من التصدع والتشقق وهذه القوة القاهرة العليا هي ما يسمى بسلطة « السيادة »

ولكن هذه الدولة التي تبسط سيادتها على جميع مواطنيها ، فرادى ومجتمعين ، وعلى اقليمها ، جزءا وكلا ، لا تستطيع ان تبسط هذه السيادة الا من طريق اشخاص ، فكل تنظيم أيا كان نوعه ، وأيا كانت وظيفته لا يستطيع ان يقوم بوظيفته الا من خلال اشخاص لهذا فالدولة بحاجة الى جماعة من الناس او «كادر» كما يقول البعض ، يتولون باسمها مباشرة هذه السلطة القاهرة العليا . وهذه الجماعة او هذا الكادر هو ما نسميه « بالحكومة »

ومن الناس من يخلط بين الدولة والحكومة ، وهذا خطأ فاحش ، والتفرقة بينهما قد غدت من أوليات علم السياسة فالحكومة في حد ذاتها ، ليست صاحبة القوة القاهرة العليا ، وليست صاحبة السيادة ، « فما الحكومة الا أداة الدولة كما يقول لاسكى ، والحكومة قائمة لتنفيذ اغراض الدولة ، وهي ليست في حد

ذاتها سلطة الاجبار العليا ، ولكنها مجرد جهاز للادارة يعمل على تحقيق اهداف هذه السلطة . فهي كما يقول علماء السياسة ليست صاحبة السيادة بالمعنى الذى يجعل الدولة صاحبة السيادة . وانما يحدد اختصاصها بما ترتئى الدولة ان تضيفه عليها من سلطة ، فان تجاوزت هذه السلطة ، فى الحدود المنصوص عليها ، فهي تسأل وتحاسب ، وقد غدا مبدأ مسئولية الحكومة عن اتيان أعمال تتجاوز السلطات المرسومة لها ، محور كل دولة حل فيها حكم القانون محل السلطة التقديرية التعسفية ، كأساس للسلوك السياسى »

لهذا نجد ان الحكومة قد تتغير والدولة ثابتة . ولقد يتضح عجز الاشخاص القائمين بالحكم ، او خروجهم على ما حددته لهم الدولة من اختصاص ، ورسمته لهم من غايات ، فيستبدل غيرهم بهم دون ان يؤثر ذلك فى نظام الدولة

وقد كان يحدث فى الماضى ، ولا يزال يحدث ، ان تخطط الحكومة ذاتها بين نفسها وبين الدولة ، فتحسب انها والدولة سواء . وقد عرف التاريخ ملوكا كلويس الرابع عشر يقولون : « انا الدولة » ، وبذلك يجعل من ارادته الخاصة ومن ارادة الدولة شيئا واحدا

لهذا لجأت الانسانية الى وضع الدساتير المكتوبة ، واعلان حقوق الانسان ، والنص على مبدأ فصل السلطات ، وما الى ذلك من وثائق وقوانين لرسم الحدود بين سلطات الدولة وسلطات الحكومة ، ولمنع الحكومة ، وهى مكونة من اشخاص غير معصومين ، من مباشرة سلطات السيادة التى هى وقف على الدولة وحدها

ولا يكفي في الدولة ان تكون كما اسلفنا ، صاحبة
السيادة المتمتعة بالسلطة العليا ، او القوة القادرة الملزمة
لكل ما تحتها ، ولكل ما يدخل في مجالها ، وانما
ينبغي ان تكون القوة القاهرة ، قاهرة لا بالفعل وحده
ولكن بالقانون كذلك . وليس المقصود بهذا فحسب ،
ان تصرف الدولة شؤون مواطنيها بطريق القانون ،
وانما المقصود ان تستند هذه السلطة العليا الى سند
قانوني ، يقرر شرعيتها ، فشرعية الدولة لا تقل اهمية
عن قوتها القاهرة ، بل ان السيادة لا تكون سيادة الا
اذا قامت على مبدأ السلطة الشرعية في أى وطن من
الاطان . فلو لم يكن الامر كذلك ، ولو كانت القوة
القاهرة وحدها تكفى لاضفاء السيادة على الدولة ،
لامكن لاي عصابة قوية ، ان تستولى على مقاليد الحكم
في اى بلد من البلاد ، وان تبسط سيادتها عليها بقوة
تسلطها فيها ، ومثل هذه السلطة المستندة الى القوة
وحدها لا تجب طاعتها ، بل تجب الثورة عليها ، فما
نسميه الدولة اذن ، ليس مجرد السلطة العليا ، ولكن
هو السلطة الشرعية العليا ، وسلطة السيادة التى
ننسبها للدولة تتضمن القوة القانونية ، او القانون
القوى

وهذا المفهوم النهائى للدولة ، هو أساس كل تفكير
في النظم والمذاهب ، وهو جوهر الفكر السياسى ،
وفلسفة السياسة فى كل عصر من العصور

اما القوة القاهرة ، فأمرها معروف ، نترجمها الى
لغة الواقع فنجد انها فى نهاية الامر ، اشخاص يتخذون
القرارات ويصدرون الاوامر ويسنون القوانين ، وينفذون
هذه القرارات والاوامر والقوانين بما لديهم وتحت

امرتهم ، من جنس وشرطة وقضاة وموظفين . فقوة
الاجبار التي تملكها الدولة اذن ، شئ يسير لا يختلف
في فهمه اثنان

وانما الذى اختلف عليه الفلاسفة ، وذهبوا فيه
مذاهب شتى ، هو الاجابة على هذا السؤال : من اين
تستمد سلطة الدولة شرعيتها ؟

ولعل بعض من قرأوا في « جمهورية » افلاطون ،
يذكرون قول ثراسيماخوس على سبيل الجدل ، ان
العدالة ليست الا حكم الاقوى ، وحين نقول العدالة انما
نقصد القانون الذى به تتحقق العدالة ، فالقانون هو
حكم الاقوى ، والحق هو القوة . وكلنا يعلم ان
ثراسيماخوس لم يكن وحده في اليونان القديمة ، وليس
وحده في تاريخ الفكر ، فمن الناس فريق كان ولا يزال
عاجزا عن التمييز بين الحق والقوة ، وبين القانون
والسلطة

ولكن الضمير الانساني بوجه عام ، يقشعر من هذه
الفكرة التي تؤمن بها فئة من البشر ، واكثر الناس يابون
ان يقبلوا ان السلطة المتحكمة فيهم ، تستمد شرعيتها
من القوة وحدها ، وان الرابط الوحيد بينهم وبين الدولة
المسيطرة عليهم ، هو الخوف من بطشها ، والرغبة في
اتقاء شرها . ولا ادل على بطلان هذه الفكرة ، من ان
الناس في حياتهم الخاصة والعامة ، يطيعون الدولة في
اكثر الاحيان ، لا عن مخافة ، ولكن اعتقادا منهم بأن
في طاعتها خيرهم . فان كان هناك سائق واحد من
كل عشرة لا يحترم اشارة المرور الا خوفا من الغرامة ،
فهناك تسعة يحترمونها لانهم يرون نفعها لهم

واذا كان الضمير الانساني بوجه عام ، يرفض ان

يسلم بأن السلطة تستمد شرعيتها من مجرد القوة ،
فلا غرابة اذن ، ان نجد ، ان اكثر الفلاسفة يعرضون
عن هذا الراى ، بل ويستنكرونه

واكثر الفلاسفة قد اتفقوا ضمنا او صراحة ، على
ان شرعية السلطة مستمدة من شىء آخر غير القوة ،
شىء يجعل طاعة الناس للدولة ليس محض خضوع ،
شىء ينبع من احترام الناس للدولة ، وربما من حبهم
لها ، وعلى كل حال ، من اعتقادهم ان فى طاعة الدولة
نفعا لهم

وهنا يختلف الفلاسفة ، فيذهب كل مذهب . ولقد
يتفقون ضمنا او صراحة ، على ان قوة القهر فى الدولة ،
لا سبيل الى فصلها عن الغايات التى تستخدم فيها هذه
القوة القاهرة ، ولكنهم يختلفون فى تحديد هذه الغايات

انظر مثلا الى ارسطو ، وهو يقول فى كتابه عن
« السياسة » ان الغاية من الدولة هى تحقيق « الحياة
الخير » وهى كما ترى ، عبارة شاملة تحتل الف
تفسير ، ولا سبيل الى فهمها الا بعد تحديد معنى
« الخير » فى الحياة ، ومن زاوية من ومتى يكون الشىء خيرا ،
وكم فى المائة من هذا الخير ماذى ، وكم فى المائة منه
روحى ، ولمن يكون هذا الخير ، فان كان للجميع فلمن
من الناس قبل سواه ، وهكذا دواليك مما لا سبيل الى
الاجابة عليه الا بدراسة ارسطو لا فى كتاب « السياسة
وحده » ولكن فى عامة كتبه

وانظر مثلا الى الفيلسوف الانجليزى هوبز ، وهو من
أهم الفلاسفة الذين سحرتهم « السلطة » او تلك القوة
القاهرة التى تملكها الدولة ، تجده يمجّد هذه القوة
القاهرة ، لانها مقترنة فى فكره بغاية اولية يعتقد انها

أولى الغايات ، وهذه الغاية هي حفظ الأمن في المجتمع .
فقد كان هوبز يؤمن بأن صيانة الأمن أو اقرار النظام ،
هو أول ركن من أركان المدنية . فهويز اذن ، شأنه في
ذلك شأن أرسطو ، لا يفصل قوة القهر التي تملكها
الدولة ، عن غاية بعينها تسخر في سبيلها هذه القوة ،
وان كان قد خالف أرسطو في تحديد هذه الغاية

والفيلسوف الانجليزى لوك ، انظر اليه تجده يتحدث
عن الدولة قائلا : انها الجهاز الذي يستخدمه المجتمع ،
ليسن له القوانين وليضع له القواعد اللازمة ، لضمان
حق الحياة والحرية والتملك ، فبغير هذه الاشياء
الثلاثة ، لا يستقيم للحياة معنى . وما دام المجتمع
قائما ، فهو بحاجة الى جهاز الدولة الذي يحقق له هذه
الغاية . فلوك أيضا لا يفصل قيام السلطة المجبرة في
المجتمع ، عن الغاية التي تستخدم فيها هذه السلطة

من هذا كله ، ومن غيره ، يستخلص لاسكى ان كل
بحث في السلطة ، انما هو بحث في الغاية او الغايات التي
تنادى الدولة بأنها ستحققها لابناء المجتمع ، ثم هو بحث
في مدى نجاح الدولة في تحقيق هذه الغاية او الغايات
التي نادت بها . ومنه ايضا يستخلص لاسكى ان شرعية
هذه السلطة العليا ، وأساس كل سيادة للدولة على
مواطنيها ، قائمة على الغاية التي من اجلها قامت الدولة ،
واتفاق هذه الغاية مع ما ينشده المواطنون من اهداف
في الحياة

وممارسة السلطة او السيادة عند لاسكى اذن ،
ليست شيئا مطلقا من كل قيد او شرط ، وانما هي
مرتبطة بتحقيق ما يراه الناس ، انه الغايات الاساسية
في الحياة

فاذا سألت هذا السؤال الطبيعى : وماذا تظن غاية الدولة التى هى مصدر شرعيتها فى كل عصر من العصور ، وفى كل بلد من البلاد ؟ اجابك لاسكى بهذه العبارة الشاملة الجامعة : هى تحقيق اكبر خير للمجموع ، او على الاصح ما يعتقد المجموع ان فيه اكبر خير له ، فهذا وحده هو المبرر لقيام سلطة عليا او قوة قاهرة فى اى مجتمع من المجتمعات

فان عدت الى السؤال من جديد : وما اكبر خير للمجموع ؟ اجابك لاسكى بأنه ليست هناك اجابة واحدة على هذا السؤال . فليس هناك مجتمع واحد ثابت فى الزمان والمكان ، وانما هناك مجتمعات انسانية متعددة يتطور كل منها وتتسع غاياته وتعمق جيلا بعد جيل ، فما كان يحلم به الانجليز مثلا انه اكبر خير لهم منذ مائة عام ، اقل بكثير مما يحلمون به اليوم . من اجل هذا ، يتغير وجه الدولة بطريقة أو بأخرى ، كلما تغير اعتقاد الناس فيما يحقق خير المجموع

- ٢ -

حينما عرف هارولد لاسكى الحرية ، اراد ان يحدد معالمها بأبسط الحدود ، فجاء تعريفه لها تعريفا واضحا لا يترك مجالا لشبهة أو لبس ، ولكنه جاء فى الوقت نفسه ، يسيرا ساذجا ، قد لا يرضى به الفلاسفة ولا المتفلسفون . وما كل هذه البساطة والسذاجة التى نجدها فى كتابات لاسكى ، نتيجة لقلة فى العلم او ضحولة فى الفكر ، فقد كان لاسكى من اعرف العارفين بمعانى الحرية المعقدة ، وبتاريخها المعقد فى كل فكر سياسى واجتماعى وفلسفى ، منذ اليونان حتى عصرنا هذا ،

وكان الى جانب علم الاستاذ العظيم يملك تفكير المفكر العظيم ، وكان اجمل ما فى عمله وفى تفكيره ، وضوح المعانى ووضوح الكلام ويسر فى الفهم والافهام . فلا غرابة اذن ان تقرأ كلام لاسكى ، فتحسب انك لا تقرأ جديدا ولا عميقا ، رغم جدة تفكيره وعمقه ، فهو الذى عبر عن حيرة عصرنا هذا بين النظم والمذاهب ، ورأى ان عقدة العقد فى المجتمع الحديث ، هى كيف يجمع المجتمع بين الفكرة الاشتراكية اللازمة لنموه المادى ، والفكرة الديمقراطية اللازمة لنموه الروحى

وهكذا يعرف لاسكى الحرية بقوله : « أقصد بالحرية انتفاء القيود المعرقة لوجود الظروف الاجتماعية التى تكون فى الحضارة الحديثة الضمانات اللازمة لسعادة الفرد »

وما دام لاسكى قد جعل من سعادة الفرد غاية الحرية ، فهو يقبل بعض القيود ويرضى بالاجبار أحيانا فى سبيل تحقيق هذه السعادة ، ويضرب على ذلك مثلا هو اجبار الناس على تعليم ابنائهم

وكل قانون عند لاسكى ينطوى على قسر واجبار وحد من حرية الانسان فى الاختيار ، فالقانون اذن ينقض الحرية . وهذه نقطة يختلف فيها لاسكى عن سبقوه الى تعريف الحرية من الفلاسفة المثاليين . فهو ينكر صحة ما يقوله روسو ، من ان من الممكن اكراه الناس على الحرية ، وهو ينكر ما يقوله هيجل والمثاليون عامة من ان الناس يجدون حريتهم فى طاعة القانون

فالفكرة المثالية عن الحرية تقول : ان الفرد ما هو الا جزء صغير من المجتمع الذى ينتمى اليه ، وان شخصية الفرد لا تستطيع التعبير عن نفسها تعبيرا حقيقيا كاملا،

الا بوصفها جزءاً من هذا المجتمع . وبالتالي كلما ذاب الفرد في المجتمع المحيط به ، وجعل من نفسه صورة صفري لهذا الكل الاكبر ، أو نسخة مصفرة منه ، احس بحريته كاملة غير منقوصة . فهو لا يريد الا ما تريده الجماعة ، وهو لا يكره الا ما تكره الجماعة ، وهو لا يفكر الا بعقل الجماعة ، ولا يضطرب الا بخلجاتها

فاذا ما وصل الفرد الى هذه الحالة من الذوبان في الجماعة وتقمصته روحها حتى غدا هو وهي شيئاً واحداً ، وجد في القانون التعبير الاسمى عن شخصيته ، ووجد في طاعة القانون اكمل درجات حريته ، لان القانون هو المعبر عن ارادة الجماعة ، المحقق لتأجاتها ، المنمى لشخصيتها وملكاتا . فالحرية اذن في الفلسفة المثالية ليست في رفع القيود المفروضة على الفرد ، بل في قبول الفرد القيود المفروضة عليه

وهذا هو المعنى الحقيقي لقول هيجل في تعريف الحرية ، ان الحرية ادراك الضرورة او الاعتراف بها . والضرورة العليا ممثلة في شخصية الدولة كلها ، لا في شخصيات المواطنين ، والضرورة العليا هي ما يراه المجتمع كله انه ضرورة ، وليس ما يراه فرد من افراده او طائفة من الناس انه ضرورة . والقانون هو الذى ينظم شئون الدولة ويعبر عن شخصية المجتمع ، ويحقق ارادة الجماعة كلها ، فهو اذن التعبير الاسمى عن الضرورة العليا ، والارادة العليا التى يشترك فيها الجميع وينبغى ان تعلو على كل ضرورة فردية

وكل هذا عند لاسكى كلام فيه بعض الحق ، ولكن فيه باطلا كثيرا . وفي هذا الكلام بعض الحق لان خير الجماعة وخير الافراد كثيرا ما يلتقيان على مبدأ الاجبار

والقسر والحد من حرية الافراد ، التى تباشرها الدولة
او المجتمع ، بسن القوانين الملزمة لجميع بنيتها

خذ مثلا قانون التعليم الاجبارى . عند لاسكى ان
الحرية تصبح كلمة جوفاء بغير معنى اذا لم يهيا عقل
الانسان لاستعمالها والانتفاع منها . والجاهل قد يكون
حرا حقا ، ولكن حريته هذه هراء فى هراء لانه لم
يتدرب على الانتفاع منها او على ممارستها . والتعليم
يعين الانسان على معرفة امكانيات الاستفادة من حريته ،
وعلى ادراك مداها ، بل وعلى الاستزادة من هذه
الاستفادة وعلى توسيع هذا المدى . والتعليم يعود بكل
هذا الخير ، لا على الجماعة وحدها ، ولكن على الافراد
كذلك . من هنا نجد ان قانون التعليم الاجبارى ، دعامة
من دعامات الحرية ، لا حرية المجتمع وحده ، ولكن
حرية الافراد كذلك . والدولة اذ تجبر الناس على تعليم
ابنائهم ، انما تدعم حريتها وحرية مواطنيها على حشد
سواء .

ولكن لاسكى ، رغم كل هذا ، يرى ان ارغام الناس
على تعليم ابنائهم ، فيه انتقاص فعلى لحريتهم ، واز
ترك الناس فى جهالتهم ، ليس حدا من حريتهم الفعلية ،
بل الحد من حريتهم الفعلية هو ان تفرض عليهم العلم
فرضا . وعند لاسكى ان قانون التعليم الاجبارى قيد
ينتقص حقا من حرية المواطنين ، ولكنه يزيد من
امكانيات انتفاعهم بالحرية ، ويؤهلهم لتعميق معنى هذه
الحرية . ونحن نتمسك بهذا القانون ونعده دعامة من
دعامات الحرية ، لا لان القيد هو الحرية ، ولا لان
الحرية هى فهم ضرورة القيد والاعتراف به ، بل لاننا
نعلم ان فيه نزولا عن حرية صغرى من اجل بلوغ حرية

كبرى . وأذا أردنا أن نسمى الأشياء بأسمائها ، وأن نمسك عن السفسطة ، لقلنا أن قانون التعليم الإجباري يصادر حرية الأفراد حقا ، ولكنه يصادرها من أجل خير الأفراد والجماعة معا ، وأنه يصادر القليل ليعطي الكثير ، ويكبل الناس بالقيد في مرحلة من مراحل الحياة ، لجعلهم أكثر انتفاعا من حرياتهم في بقية مراحل الحياة

وانما كان أخرى بفلاسفة الضرورة ، أن يقولوا أن كل قانون قيد ونقص لحرية الإنسان ، ولكن فرض القيد ونقص الحرية ، قد يكون لازما ونافعا في بعض الأحيان . وما تقوله في القوانين التي تفرض التعليم ، يمكن أن تقوله في بعض القوانين الأخرى ، التي تفرض الضرائب ، أو تحفظ الأمن ، أو تضمن نظافة الشوارع ، أو تكفل الحقوق ، أو تصون صحة المواطنين

وأسس الخطأ في مفهوم الحرية في الفلسفة المثالية ، هو عند لاسكى تجريد فكرة الدولة وفكرة المجتمع وفكرة الإنسانية ، وجميع هذه المدلولات وتفريفها من محتوياتها المادية . فالمجتمع عند المثاليين مثلا ، هو فكرة مجردة شاملة منفصلة عما يحتويه المجتمع من أفراد وأسر وطبقات ووظائف وعلاقات . والتجريد في حد ذاته شيء نافع ، بشرط ألا تنسى محتواه الأصلي ، فنحدث عنه كما نتحدث عن فكرة غيبية الهية مطلقة ، نابعة منذ الأزل ، باقية على حالها إلى الأبد ، غير خاضعة للتطور ، ولا يمكن مناقشتها على ضوء اختبار الناس

فقولنا مثلا : أن الحرية هي قبول ما يسنه المجتمع أو ما تسنه الدولة من قوانين ، قول قائم على افتراض جملة أمور أهمها : (1) أن المجتمع كامل أو أن الدولة

كاملة ، وما كان كاملا لا يسن الا القوانين الكاملة . (٣)
ان المجتمع او الدولة شيء بسيط ليس فيه الا ارادة
واحدة وضرورات واحدة ، يشعر بها جميع أبناء المجتمع
بدرجة واحدة

أما الدولة الكاملة والمجتمع الكامل ، فلا وجود
لهما الا في أذهان المفكرين : بل والمفكرين الحالمين . وانما
الموجود على وجه الارض ، مجتمعات ودول تتفاوت في
مراتب الرقي والتخلف ، ولقد ترتفع وتنحط في مختلف
مراحل تاريخها ، ولكنها لن تبلغ الكمال أبدا ، لان
الكمال شيء لا وجود له ، وهدف أو حالة أو وضع
لا ثبات فيه ، وانما الموجود يسعى الى الكمال على
احسن تقدير ، أو حركة وضرورة ونمو .

وأما المجتمع البسيط الذي لا ينطوي الا على ارادة
واحدة ، ولا يختلف أبنائه على معنى الضرورات ، فهو
أيضا شيء لا وجود له بالمعنى المطلق الصادق على كل
مكان وزمان وظروف وأفراد وطبقات وهيئات . الخ

وفي ظروف معينة ، قد تتحد ارادة جميع أبناء
المجتمع وتتفق على شيء لا يجادل أحد فيه ، أو ينبغي
أن تتحد وتتفق ، كما يحدث مثلا حين تغزى أمة أو
تستهدف لخطر خارجي ، اذ نجد جميع أبناء هذه الامة
قد اجتمعت كلمتهم على طرد المعتدى أو ينبغي ان تجتمع

ولكن هذا الظرف هو الشاذ لا القاعدة ، فالقاعدة
هي ان أبناء المجتمع ، أفرادا كانوا أو طبقات أو طوائف
أو هيئات ، يختلفون في فهم مقومات سعادتهم ونموهم
ورقيهم ، بل ويختلفون في تقدير أهمية وظائفهم في
الحياة ، وما ينبغي ان يتحقق لهم من اسباب الامن
والرخاء . وهذا التباين في فهم السعادة ومقوماتها ،

الذى يبلغ أحيانا مبلغ التعارض ، يجعل من بعض القوانين
التي يسنها المجتمع أو تسنها الدولة أشياء خالية من
صفة الكمال التي ينسبها المثاليون للدولة وقوانينها ،
وللمجتمع وشرائعه

وأقرب الى الصديق عند لاسكى ان يقال : ان ما
نسميه الحرية ، انما هو مجموعة من الحريات التي
تتعدد وتزداد ، أو تقل وتنكمش ، بحسب الظروف
التاريخية التي تمر بها كل دولة ، أو يمر بها كل مجتمع ،
وان تاريخ الحرية انما هو جهاد الانسانية ، أو قل
الناس لازالة القيود التي تحول دون تمتعهم بالسعادة ،
أو على الاصح دون تمتعهم بما يعتقدون ان فيه سعادتهم
فاذا ما قبل الناس راضين القوانين المقيدة لحريتهم ،
فهم يقبلونها لانهم يعتقدون ان في قبول هذه القيود
ضمانا لسعادتهم

وقد ادرك الناس باختصارهم ان من اهم مقومات
الحرية ، اشتراك كل فرد من افراد المجتمع على قدم
المساواة ، بطريق مباشر أو غير مباشر ، في سن ما سوف
يلتزم به من قوانين . لهذا جاهد الناس حتى استطاعوا
ان يستخلصوا من حكاهم حق التصويت العام ، الذي
يعطى كل فرد من افراد المجتمع ، فرصة اختيار حكاه
كلما انقضت فترة معينة . وبممارسة هذا الحق ،
يشارك كل فرد في سن القوانين التي تحد من حريته .

وبعد ان استخلص الناس من حكاهم حق التصويت
العام الذي انبنى عليه الحكم الديمقراطي ، أدركوا ان
الحكم الديمقراطي وحده غير كاف لتحقيق ما ينشدونه
من سعادة .

بل ان من الناس من ذهبوا الى أبعد من هذا . فبعد

ان كانوا يطالبون الدولة بالكف عن سن القوانين التى تحد من حرية الافراد والهيئات والطوائف، أو بالاكتفاء بالحد الأدنى من التدخل والتقنين والتنظيم ، بدأوا يحسون بأن ازالة القيود واطلاق الحريات ، تجعل من الحرية طريق الشقاء لا طريق السعادة ، بالنسبة لعدد عظيم من أبناء المجتمع . فنادوا بتقييد الحرية فى بعض وجوه الانتاج ، وطالبوا بتدخل الدولة للتوجيه والتخطيط ، واشاعة الضمان الاقتصادى والاجتماعى ، ومن هنا كان الاتجاه نحو الفلسفة الاشتراكية فى الانتاج أو فى التوزيع أو فيهما معا .

ولكن لاسكى يرى ان الاشتراكية التى لا تقترن بالديمقراطية تهدر الحرية ، وهو ينبه الى ما تستهدف له الحرية من خطر فى العصر الحديث ، بسبب حرص الناس على العدالة الاجتماعية والأمن الاقتصادى اللذين يسرهما التخطيط والتنظيم والتوجيه . وعنده ان الرجل العادى لا يستطيع ان يصيب السعادة بمجرد انه يحيا فى دولة ديمقراطية ، ولكن عنده أيضا ، ان الأمن الاقتصادى لا يؤدي وحده الى اسعاد الناس أو كفالة حريتهم . فلا بد اذن من الجمع بين الاشتراكية والديمقراطية .

وأهمية التمسك بالديمقراطية فى المجتمع ، مهما كان قائما على التخطيط والتوجيه ، تكمن عند لاسكى فى ان الديمقراطية تعنى فى النهاية الرجوع الى كل فرد من أفراد المجتمع بصفة دورية منتظمة ، ليختار الحكام الذين يريد ان يسنوا له قوانينه من أجل تحقيق سعادته . وعند لاسكى أن المبرر القوي بل المحتم لهذا الرجوع الى الآفة اد ، هو أن كل فرد فى المجتمع أعرف من غيره

بما يحقق سعادته أو لا يحققها . ولاسكى لا ينكر ان
الناس فى كثير من الاحوال ، لا يعرفون ما خيرهم وما
ضرهم ، وان ضمير الانسان هذا الذى يجب ان نحتكم
اليه بانتظام ، قد يكون ضميرا تقوده حماقة وتملؤه
الجهالة ، ولكن لاسكى رغم ذلك يرى ان الانسان لادليل
له فى الشئون العامة ، غير عقله وضميره ، وما يعتقد -
حقا أو وهما - ان فيه خيره ومصلحته . فان خطأ فى
الاختيار فهو المضار من هذا الخطأ ، وحسبه ان
احساسه بالحرية نابع من الاستجابة لوحى ضميره ومن
الاسترشاد بهدى عقله .

ولو اننا استندنا الى قصور عقل الناس ، وغى
ضمائرهم ، لنطلق يد العقلاء والحكماء فيهم ، يسنون
لهم القوانين ، ويضعون لهم الشرائع ، دون الرجوع
اليهم ، لتحقيق ما يرون هم فيه خير الناس
وسعادتهم ، لأعطينا لكل صاحب سلطان سلاحا يؤذى
به الناس أكثر مما ينفعهم ، وزودنا الطفيان بفلسفة
يستند اليها فى استعمار الشعوب ، واسترقاق المواطنين .

فكلنا نعلم ان أى شعب يخضع لوصاية شعب آخر
بصورة من الصور ، هو وحده الذى يقرر ، وينبغى ان
يقرر فى لحظة تاريخية معينة ، ان طريق الاستقلال
والحرية هو طريقه الى السعادة . ولقد يخطئ الشعب
المكافح من أجل استقلاله وحرية ، تقدير مصلحته أو
سعادته ، ولكنه فى نهاية الامر ، هو المرجع الأخير فى
تقرير مصيره واملاء ارادته .

ولو قد سألت الانجليزى فى القرن الثامن عشر عن
رأيه فى الأمريكى المطالب بالانفصال عن التاج البريطانى ،
أو سألت الفرنسى - قبل استقلال الجزائر - عن رأيه فى

الجزائري المطالب بالاستقلال عن بلاد الحرية والمساواة
والإخاء لقال لك أن هذا الراغب في الحرية أحق سفيه
العقل ، لا يعرف خيره من شره ، وأن واجب الحساكم
العاقل ، هو أن يرد المحكوم الثائر الى محجة الصواب
لخيرهما جميعا ، ولو استخدم في ذلك السونكى أو المدفع
الرشاش .

وما يقال في شعوب الانسانية ، يمكن ان يقال أيضا
في أفراد المجتمع الواحد . كل مواطن في نهاية الأمر ،
هو المرجع الأخير في تقرير مصيره ، وفي تشريع مآسئ
به من قوانين ، لأنه وحده ، هو المرجع الأخير في تحديد
معنى سعادته ، والحاكم لا يملك إزاء هذا ، إلا تنوير
الناس ، وتبصيرهم بحقائق الأمور ، فان استناروا
وتبصروا ، عرفوا كيف يختارون من يسن لهم القوانين
التي تحد من حرياتهم الصغرى ، لتفتح أمامهم آفاقا
رحيبة من الحريات الكبرى .

الاتحاد الاشتراكي .

في انجلترا اليوم كتلة من حزب العمال البريطاني تألفت منذ عام ١٩٥١ وتلقب هذه الكتلة نفسها بالاتحاد الاشتراكي .

وقد أصدرت هذه الكتلة الاشتراكية طائفة من البحوث لتعلن عن مبادئها ولتكشف عن سياستها وأهم هذه البحوث كتاب بعنوان : « الاشتراكية : بيان جديد بمبادئها » وكتاب آخر بعنوان : « الاشتراكية والسياسة الخارجية » ثم كتاب ثالث بعنوان : « الاشتراكية في القرن العشرين » ، وهي جميعا ميسورة في طبعة البنجوين المشهورة .

وليس لهذه الكتب مؤلفون وانما هي حصيلة مذكرات يضعها نفر من أعضاء الاتحاد الاشتراكي ، وتبحث وتنقح في لجان هذه الكتلة العمالية ، فلا تخرج الى الجمهور الا بعد أن تصبح معبرة عن كل ما يتفق عليه أعضاء الكتلة .

وأهم ما في بيانات هذا الاتحاد الاشتراكي انها تحاول تغيير مدلول الاشتراكية الذي توارثناه عن القرن التاسع

عشر على ضوء التجارب العملية التي أجراها القسرن
العشرون . وإذا أردت أن تعرف مكانها بالضبط في
ميزان السياسة والاقتصاد ، فهي على يسار حزب
العمال ولكنها تناهض المبادئ الشيوعية .

كل من قرأ شيئاً عن تاريخ الماركسية يعلم ان
الشيوعية قبل ظهور الفاشية كانت تخصص جزء كبيراً
من كفاحها لا لمقاومة أعدائها الطبيعيين من اقطاعيين
ورأسماليين بل لمقاومة عدو مستتر كانت تعدّه أشد
خطراً عليها من أعدائها السافرين . وذلك العدو هو
الديمقراطية الاشتراكية .

ولكن مبادئ الاتحاد الاشتراكية يمكن وصفها بأنها
اشتراكية ديمقراطية لا ديمقراطية اشتراكية ، وهي على
الحالين بعيدة كل البعد عن الفلسفة الاشتراكية التي
أرسي أساسها ماركس وإنجلز ولنين . هي تختلف عنها
في المبادئ وفي الأهداف وفي الوسائل .

يعود الاتحاد الاشتراكي الى احياء الشعارات التي
اقرنت بالثورة الفرنسية فيذهب الى أن المبادئ التي
ينبغي أن يقوم عليها المجتمع هي مبادئ الحرية والمساواة
والإخاء . ولكنه يحمل هذه الشعارات مفهومات تتفق
وطبيعة التطور الاقتصادي في القرن العشرين كما يراه .

فالحرية عنده حرية في الإنتاج وحرية في الاستهلاك ،
فهى اذن حرية اقتصادية وليست مجرد حرية نظرية
أو معنوية يتمتع بها الفرد أو المجتمع ، وهذه الحرية
الاقتصادية لا سبيل الى تحقيقها الا :

١ - بحرية العمل أى حرية العامل في اختيار نوع
العمل الذى يصلح له .

٢ - التحرر من العوز الذى لا يتم الا بوفرة الإنتاج

من ناحية وبالتقريب بين الدخول من ناحية أخرى وتقييد الاعلان من ناحية ثالثة .

والمساواة عند الاتحاد الاشتراكي لا تقوم على ايجاد مجتمع خال من الطبقات ولكنها تقوم على تكافؤ الفرص - وهو مبدأ قديم يرجع الى ١٧٨٩ ، وأساسه المساواة أمام القانون : المساواة في الاعتبار والمساواة في الفرص للحصول على ما يسميه رجال الاقتصاد السلع والخدمات .

والإخاء عند الاتحاد الاشتراكي مقترن بفكرة المسؤولية الاجتماعية . فقد درج الناس على المناداة بحقوق الإنسان فنسوا أن ينادوا بواجبات الإنسان . وأول هذه الواجبات هو الإخاء الإنساني الذي يتخذ اشكالا مختلفة كالتكافل والتعاون بين جميع طبقات المجتمع وبين جميع أبناء كل طبقة . أما أول الحقوق فهو القضاء على كل امتياز طبقي يمكن أن يعرقل الإخاء أو يحول دون تكافؤ الفرص .

أما أهداف الاتحاد الاشتراكي فهي تحقيق الأمن الاقتصادي بتحقيق ثلاثة أمور :

- ١ - الضمان الاجتماعي من طريق التشغيل الكامل مع مكافحة التضخم والتسابق بين الأجور والأسعار .
- ٢ - عدالة التوزيع من طريق تحديد الدخول لا بالتدخل الحكومي ولكن بالتدخل النقابي ، ومن طريق تعديل نظام الضرائب بما يؤدي الى إعادة توزيع الدخول ، ثم من طريق إعادة توزيع الملكية لا بالتأميم ، لأن التأميم في ظل الديمقراطية لا يستقيم الا بالتعويض وهو أشبه شيء بنقل الملكية ، ولا بتفتيت الملكية بين المعدمين لأن هذا يضر بالانتاج ، ولكن بأيلولة الملكية الى الدولة تدريجيا

على أساس جعل ضريبة الشركات عينية ، وبالإدخار في القطاع العام لتمويل المشروعات الجديدة بدلا من الاعتماد على الإدخار الخاص ، وقيام الدولة باستثمار أموالها في المؤسسات الخاصة الناجحة القائمة بالفعل بدلا من لجوئها الى تأميم هذه المؤسسات كلية .

٣ - التنمية الاقتصادية وهذه لا تكون الا ببناء الدولة فائضا في ميزانيتها وهو ادخار جبرى عام يتأتى من طريق الضريبة . فالمشكلة اليوم مشكلة تحقيق رؤوس الاموال اللازمة للتنمية الاقتصادية من عمليات الادخار . ففي القرن الماضى كان الاغنياء يزدادون غنى والفقراء يزدادون فقرا ، ومن ارباح الاغنياء المتجمعة أمكن تمويل المشروعات . اما اليوم فالأغنياء أقل غنى والفقراء أقل فقرا وأوسع استهلاكاً ، وبالتالي نشأ النقص في الادخار . ويكون استثمار المال العام على الوجوه الآتية :

١ - في المشروعات العامة التى يعزف عنها رأس المال الخاص كالسكك الحديدية .

٢ - في المشروعات الضخمة الطويلة الأجل كاستخدام الطاقة الذرية .

٣ - في رفع الدربة والكفاية الانتاجية بإنشاء معاهد للأبحاث والتدريب .

٤ - في الخدمات كالتعليم والصحة والاسكان والطرق ما السبيل الى تحقيق كل هذا ؟

يقول الاشتراكيون المتطرفون بالملكية العامة لوسائل الانتاج بالوسائل الثورية ولكن هذا قد يؤدي بجسائب الدكتاتورية الى رأسمالية الدولة . ويقول الاشتراكيون المعتدلون بالتخطيط الاقتصادى من طريق التشريع ، ولكن قد ثبت من التجربة أن التخطيط بالتشريع ينتهى

بالبيروقراطية ولا يعطى الدولة الا الاشراف من الخارج
السبيل اذن هو تحقيق الاشراف من الداخل :

١ - بمساهمة الدولة فى ملكية المرافق الحيوية على
أن يتم ذلك بالتشريعات البرلمانية ودون القضاء على
القطاع الخاص ، فالاستثمار الفردى هو بمثابة الضابط
الذى يضبط به نشاط الدولة بالملكية الفردية ونضمن
به بقاء الحريات .

٢ - بمسئولية المديرين والمتصرفين فى السلطة
الاقتصادية أمام المجتمع على أن يكون مقياس الحكم
عليهم لا تحقيق الارباح ولكن تحقيق الكفاية الانتاجية .
هذا هو برنامج الاتحاد الاشتراكى فى كلمات ، وهو
موضع التأمل والمناقشة .

رسالة من غاندى

كانت لجنة حقوق الانسان التابعة للأمم المتحدة تعد
العدة عام ١٩٤٧ لصياغة « الاعلان العالمى لحقوق
الانسان » ذلك الاعلان الذى أقرته الجمعية العامة للأمم
المتحدة وأصدرته فى شهر ديسمبر من عام ١٩٤٨ بعد
اجتماعها فى باريس .

ورغبت مؤسسة اليونسكو يومئذ فى التعاون مع لجنة
حقوق الانسان وتبصيرها بأفكار المفكرين المعاصرين فى
موضوع حقوق الانسان ، وهو موضوع خطير ما زال
يتجدد البحث فيه كلما انطوى عصر ومر جيل .

وجه الاستاذ الدكتور جوليان هكسلى المدير العام
لليونسكو فى ذلك الحين الرسائل الى المفكرين من رجال
السياسة والفلسفة والاقتصاد والاجتماع والفقهاء القانونى
راجيا كل منهم أن يوافيه ببيان يلخص فيه رأيه من وجهة
نظر المفكر الذى يعيش فى القرن العشرين ، بل ومن
وجهة نظر المفكر الذى كابد تطورات الاحداث العالمية فى
هذه الحقبة القلقة من تاريخ البشرية ، وهى حقبة كما
نعلم جميعا ونحس جميعا ، تسودها الحروب الفاجعة

والمخاوف التى تنهش النفس الانسانية نهشا ، ولكن
تسودها كذلك الآمال الكبار فى مستقبل باسم مشرق
ملء بالخير والرخاء .

وقد كان طبيعيا أن يكتب جوليان هكسلى الى المهاتما
غاندى يسأله رأيه فى حقوق الانسان ، فغاندى لم يكن
مجرد زعيم سياسى يقود أمة عظيمة ، فحسب ، بل كان
حكيمًا من حكماء عصرنا له فلسفة خاصة وفهم خاص
للحياة الانسانية ومثلها العليا ، كما كان محررا من أعظم
طراز قضى حياته فى مكافحة التمييز العنصرى والتعصب
الدينى .

وهذا نص رد غاندى على جوليان هكسلى :

مستعمرة بانجى

نيودلهى

٢٥ مايو ١٩٤٧

عزيزى الدكتور جوليان هكسلى ..

لما كنت فى تنقل مستمر فان بريدى لا يصل الى يدي
أبدا فى موعده ، ولولا رسالتك التى وجهتها الى البانديت
نهر و أشرت فيها الى الخطاب الذى أرسلته الى لكان
من الجائز ألا يصل خطابك الى يدي . ولكنى أرى انك
قد تركت لمن كتبت اليهم فسحة من الوقت كافية تمكنهم
من الرد عليك . وأنا أكتب اليك هذا الخطاب فى قطار
متحرك ، وسيطبع خطابى هذا على الآلة الكاتبة غدا
حين أبلغ دلهى .

وأخشى انه ليس فى استطاعتى أن أتقدم اليك بشيء
يفى بأقل مرادك . وصحيح ان من أسباب عجزى ضيق
وقتى ، ولكن أقرب الى الصدق أن أقول انى قارىء قليل
المحصل من آداب الماضى والحاضر بالرغم من صدق

رغبتي في الاطلاع على ما في هذه الآداب من درر : فانا
أحيا حياة عاصفة منذ صدر شبابي ، وهذا لم يترك لي
متسعا من الفراغ اللازم للقراءة الضرورية .

وقد تعلمت من والدتي التي كانت أمية ولكنها كانت
حكيمة ان جميع الحقوق المستحقة الواجبة الصيانة
تنبع من القيام بالواجب على خير وجه . وعليه فحق
الحياة نفسه لا نكتسبه الا اذا أدينا واجبنا كمواطنين
عالميين . ولعله سهل علينا ان نحدد بناء على هذه
العبارة الاساسية واجبات الانسان رجلا كان أم امرأة ،
وان نربط كل حق من حقوق الانسان بواجب من هذه
الواجبات يقابله وينبغي أدائه أولا . وكل ما خرج عن
هذا من الحقوق نستطيع ان نثبت انه اغتصاب لا يستحق
حقا أن نكافح من أجله .

المخلص
م . ك . غاندى

هذا هو الخطاب القصير الذى أرسله غاندى الى
جوليان هكسلى . ليس فيه الا ثلاث فقرات ، بل ليس
الا فقرتان ، فالفقرة الاولى منه فقرة الاعتذار التقليدية
التي نكتبها جميعا في كل ما نرسل من رسائل لنطلب
العفو عن التأخير . ولكن هذا الخطاب على قصره خطاب
عظيم لأنه حوى في كلمات فلسفة عميقة يعبر عنها
المفكرون والشرع في مجلدات لو أرادوا شرحها وتفصيلها
ودراستها مطبقة على واقع الحياة والتاريخ .

وأول ما يبدو هنا في خطاب غاندى هو تواضعه
الجم . فهو لا يخجل من أن يذكر أن أمه كانت أمية لا
تعرف القراءة والكتابة . وهو يعتذر بكفاحه العملى
المتصل عن قلة محصوله من المطالعة . ولعل في هذا

الاعتذار شيئاً من الأدب التقليدي ، أو الاسراف في الأدب المأثور عن بعض شعوب الشرق وأخصها أهل الصين ثم أهل الهند وأهل بلادنا ، ولكننا نستشف من خلال هذا التواضع روحاً سامية تعصم صاحبها عن الادعاء والجمعجة بسعة العلم .

ولكن يخطيء من يحسب أن هذا الكلام البسيط الذي يسوقه غاندي دليل السذاجة ، فهذا الكلام ليس بسيطاً إلا في ظاهره ، وهو ينطوي على إحياء عميق بمعنى عميقة أراد غاندي أن يقولها ولكن أدبه منعه من أن يقولها ، بل أوشك أن أقول أن غاندي إنما قصد بهذا الكلام الساذج أن يتهكم على الفلاسفة والمفكرين وأهل العلم ، كبارهم والصغار ، وقد فعل كل ذلك في لباقة السياسي الحصيف . وكأنني بلسان حاله يقول مؤنباً جوليان هكسلي وفلاسفة اليونسكو قائلاً : انتم أيها السادة قد بقرتم بطون الكتب وأتيتم على علوم الأولين والآخرين لتهتدوا إلى ما يسمونه حقوق الإنسان ، وما أنتم بحاجة إلى شيء من ذلك . خذوا الحكمة من أفواه الأميين والبسطاء والسذج ومن يعيشون على الفطرة لم تفسدهم المدنية في جوهرها ، فالفطرة قريبة من منابع الوحي والإلهام لأنها قريبة من أمنا الطبيعة وممن فطر هذا الوجود .

أن غاندي يقول ما قاله جيتي وانداده من قبل : أغلق كتاب العلم وافتح كتاب الطبيعة ، ولكنه يقوله في بساطة لا تؤذي أحداً ولا تصعب على فهم ولا تحتاج إلى بيان للدفاع عنها .

وأجمل ما في قول غاندي هذا أننا لسنا بحاجة إلى التعليم والتثقيف أو إلى القوانين المفروضة علينا من الخارج سواء أكانت من وضع المجتمع الحاضر أم من

رواسب الماضي لنتهدى الى الاحساس بالواجب . فأمة
الأمية التي تمثل هنا الفطرة الحكيمة قد اهتدت الى
فكرة الواجب بفطرتها دون حاجة الى تلقين من الخارج
وفي هذا القول شيء من فكرة الواجب عند الفيلسوف
الالماني كانط ، وهي فكرة يربطها كانط بما يسميه
بالعقل العملي الذي يدرس به الانسان بالفطرة الواعية
جوهريات هذا الوجود ومثلها الواجب والجمال .

والذي يمكن ان تستخرجه من قول غاندى هذا
استنتاجا هو ان تعريف الواجب وتحديد ما « يجب
علينا » قد يختلف من بيئة الى بيئة ومن عصر الى عصر
ومن مجتمع الى مجتمع ، ولكن فكرة الواجب ذاتها
مقترنة بفطرة الانسان ، وليس الانسان بحاجة الى علم
كثير غير احساسه بانسانيته ليدركها .

وهذا الراى فى جوهره صادق بدليل ما نشاهده من
سلوك الناس . نراه مثلا فى أبسط الناس وأقلهم حظا
من العلم والمعرفة حين يجازفون بحياتهم لينقذوا غريقا
أو ليردوا عدو الوطن أو لينتشلوا منكودا من محنته مما
قد يعجز عنه المتعلم أو المثقف الذى يحسب لكل شيء
حسابه .

ولكن غاندى ليس فيلسوفا ولا عالما من علماء الاخلاق
ولهذا فهو لا يلقي علينا درسا مفصلا فى منشأ الاحساس
بالواجب ، بل هو سياسى يدبر شئون المجتمع تدبرا
عمليا .

ولهذا نراه يربط ما بين حقوق الانسان وواجبات
الانسان . ونفهم من كلامه الذى قل ودل ان للإنسان
حقوقا مزيفة وحقوقا صادقة أو طبيعية أو مقدسة أو
سمها ما شئت من الأسماء . وحقوق الانسان الصادقة

التي لا زيف فيها ، إنما هي حقوقه التي يستمدّها من قيامه بالواجب ويستحقّها لوفائه لفطرته السليمة هذه التي تحدثنا عنها . فكما أن العامل يستمد حقه في الأجر من قيامه بعمله ، وكما أن الطالب المجد يستحق النجاح لما أبداه من اقبال على التحصيل ، وكما أن المواطن الجاد في مسعاه يكتسب بجده هذا حقه في العلو والارتقاء ، كذلك يعلمنا غاندي أن بقية حقوق الإنسان ، بل وكافة حقوق الإنسان إنما هي في صميمها نابعة من قيامه بواجبات الإنسان .

انظر مثلاً إلى حق الحرية . كيف يكون لإنسان حق في الحرية إذا لم يتم بواجبه فيحترم حق الغير وحرية؟ إن فكرة القانون والنظام قائمة على رسم هذا الخط الدقيق الذي يفصل بين الحقوق والواجبات ، وقس على هذا في كل شيء ، تجد أن الحق نابع من الواجب ، والمجتمع الذي يذكر حقوق الإنسان وينسى واجباته مجتمع معربد مآله إلى زوال لكثرة ما تأكله الفوضى .

ولكن غاندي رغم حكمته وصدق زكاته لم يؤكد معنى آخر كان ينبغي أن يؤكد ، وهو أن المجتمع الذي يذكر واجبات الإنسان وينسى حقوقه مجتمع عبودي سائر أيضاً إلى هلاكه لكثرة ما يشله الاستبداد . ولقد يخيّل إلى البعض أن غاندي إنما أراد أن يقول أن الواجب سابق والحق لاحق ، أو أن الحق « مكتسب » من أداء الواجب ، وبالتالي فإن ما كان مكتسباً فهو الفرع وما كان طبيعياً فهو الأصل . ولعل غاندي كان حقاً يقصد إلى هذا أو إلى شيء منه ، فقد كان غاندي قاسياً على نفسه قاسياً على غيره .

ولكن الذي أراه أقرب إلى التعبير عن جوهر الأشياء

كما أفهمها هو ان فكرة الحق كامنة في فكرة الواجب
كمونا لا سبيل الى نزعها . واذا كان يجوز لى أن أستعير
من الفيلسوف الحلولى الهولندى عبارة من عباراته
المشهورة فانى أقول ان الحق بالنسبة الى الواجب أشبه
شيء بمجموع زوايا المثلث بالنسبة الى المثلث . فكما أن
كل مثلث مجموع زواياه ٢ ق ، وكما انه ليس هناك
سبيل الى تصور مثلث مجموع زواياه ليس ٢ ق ،
كذلك كل واجب يحمل فى أحشائه الحق الملازم له ،
وليس هناك سبيل الى تصور واجب لا يحمل الحق
الملازم له فى أحشائه . والعكس صحيح .

رأى فى الحرية

للفيلسوف الانجليزى الفريد نورث هوايتهد رأى فى الحرية عرضه فى كتابه « مجازفات فكرية » (١٩٣٣) ، وهو رأى يجذب المثاليين والماديين معا أو ينبغى أن يجذبهم

ومجمل هذا رأى ان المجتمع سواء فى أفراده أو فى مجموعه يتناوب عليه مبدأ الاطلاق ومبدأ النسبية فى فهم الحرية ، وأخص أسباب هذا التناوب هو انتقال السلطة من طبقة الى أخرى . وبوجه عام نجد ان المجتمع الذى تسوده الطبقات المتاجرة والطبقات المهنية يدعو الى الحرية المطلقة بينما نجد ان المجتمع المهتم بالتنظيم الاجتماعى سواء أكان ارسقراطيا أم ديمقراطيا يقيد الحرية لانه ينسب الافراد الى الدولة

وعند هوايتهد ان المذاهب لا توجه المجتمع بقدر ما يوجه المجتمع المذاهب . والعملية فى مجموعها ذات ثلاث مراحل : أولها الغريزة ، وثانيها الذكاء أو الفكر ، وثالثها الحكمة . فالفرد أو المجتمع يتطور أولا بالغريزة ثم يفلئ فيه الفكر فى اتجاه الغريزة ثم يهتدى الى الحكمة التى تهذب الفكر وتجعله يحدد نفسه فى ضوء الواقع

القائم . أو قل ان الحكمة هى عملية تنسيق الفكر مع الواقع

وينطبق هذا الكلام على الفكر الحر وعلى كل دعوة تحررية . ولكن كثيرا ما نجد ان الفكر يستوحى بالفريزة ويزدهر بالذكاء ولكنه لا ينضج الا بالحكمة . والتاريخ ملئ بسير المفكرين من أمثال اخناتون ولوثر وكالفن وكرومويل وملتون وروبسبير ، ممن اهتموا الى مذاهبهم بالفكر الثائر الحر ، ولكنهم ارادوا ان يفرضوا افكارهم الحرة على الناس بالقسر ففشلوا . واذا كانت بعض افكارهم قد انتشرت فيما بعد فذلك لعوامل أخرى

وهذا النوع من الحرية الطاغية يسميه هوايته البربرية الفكرية

وعند هوايته ان اعظم تقدم أصابته الانسانية هو التقدم من التحرير بالقوة الى التحرير بالاقناع ، وهذا فى نظره جوهر المدنية الذى عرفه اليونان فى عصر بركليس اكثر من أية أمة أخرى وعرفه افلاطون اكثر من أى فيلسوف آخر . وهو لا يتحقق الا بالتسامح والجدلية ورؤية شىء من الحق فى كل وجهة نظر

الحرية اذن منهج نسله بالفكر وبالفعل بمقدار ما هى مبدأ نثبته بالحجة والمنطق

ويرى هوايته ان التطور الاجتماعى الحديث قد عقد مشكلة الحرية . ففى الماضى كان الناس عادة يقابلون بين حق الملوك الالهى الذى يبرر القسر وبين الحق الطبيعى الذى يبرر الحرية ، وهو الذى عبر عنه روسو وغيره من دعاة الحرية بقولهم ان الانسان « ولد » حرا فلا ينبغى وضعه فى الاغلال

وكانت معركة الحرية منصبة على شخص الانسان .
ولكن التطور الاقتصادي والاجتماعى الحديث منذ
الانقلاب الصناعى قد أوجد ظاهرة جديدة فى المجتمع
هى « الشخصية المعنوية » مما لا يمكن أن تطبق عليه
القواعد التى تطبق على الشخصية الطبيعية

فالصناعة لم تعد عملا فرديا ، والانتاج بوجه
عام لم يعد ثمرة اجتهاد شخص واحد بل وظيفة تقوم
بها شخصيات معنوية كثيرة فى المجتمع ، كالشركات
المساهمة وشركات التوصية وتقابات العمال وتقابات
المهن المختلفة والجامعات والمعاهد . الخ . وهذه
الشخصيات المعنوية تطالب بنفس الحريات التى يتمتع
بها الافراد أو الاشخاص الطبيعيون

ولما كانت هذه الشخصيات المعنوية بمثابة هيئات
وجماعات ومراكز قوى فى المجتمع كانت الحرية التى
تطالب بها فى واقع الامر هى حرية الفكر الجماعى وحرية
العمل الجماعى ، وهذه مختلفة عن مفهوم الحرية
الشخصية ، وبالتالي فان حصولها على نفس الحريات
التي يتمتع بها الشخص الطبيعى قد يجعل كلا منهما
دولة داخل الدولة وينتقص من حقوق غيرها من الهيئات
ومن حرياته ، وواجب الدولة هو الحد من حريات
الاشخاص المعنويين فى المجتمع بحيث توفق بين حقوق
الهيئات المختلفة لخير المجموع

ويسوق هوايتهد مثلا على ذلك الحريات التى كانت
تظفر بها روابط الاسطوات فى العصور الوسطى
« الجليد » فى صورة امتيازات وترخيصات . فكثيرا
ما كانت هذه الامتيازات مصدر ازعاج لبقية طبقات
المجتمع . وأشباهاها كثير فى المجتمع الحديث

فالحرية في المجتمع الحديث أساسها التنسيق بين وظائف هؤلاء الأشخاص المعنويين ، بما يحقق الانسجام الاجتماعي ، وهذا التنسيق يستلزم فرض بعض القيود على أجزاء المجتمع ليتحقق أكبر قسط من الحرية للمجتمع كله

والشخص المعنوي لم « يولد » حرا أو عبدا كما يولد الشخص الطبيعي ، ولا تسرى عليه دورة الحياة ، فهو لا يموت الا باشهار الافلاس أو بالحل الاختياري ، وقد لا يموت . وبالتالي فليس بينه وبين الدولة « عقد » اجتماعي أو عقد أزلي

وهناك وجه آخر للحرية في المجتمع الحديث

فالتفكير في الحرية ينصرف عادة الى حرية الرأي وحرية الصحافة وحرية العبادة وغير ذلك من الحريات الفكرية ، والانتقاص من هذه الحريات تقع تبعته على المجتمع أو على أفراد الحاكمين

ولكننا ننسى ان الطبيعة تحد من حرية الانسان بقدر ما يفعل الانسان بالانسان ، بل لعلها أشد جورا وأكثر قسرا . هي تشل حريتنا بالفقر وبالجهل وبالمرض وبعوامل التربية والمنساج . والمجتمع الحديث يحارب الطبيعة ليتحرر من ربقتها بازالة الفقر وتنوير العقل وكبح المرض والانتصار على التربية والمناخ

حرية الفكر اذن لا تكفى

ولا بد معها من حرية الفعل

وهذه عند هوايتها معناها الانتصار على الطبيعة وتحطيم سلطاتها على الانسان . وهو يلخص رأيه بقوله : ان « جوهر الحرية هو تحقيق الهدف » ويدعم رأيه بقوله : ان برومثيوس لم يسرق من الآلهة حرية الصحافة

ليعطىها للبشر ، ولكنه سرق منها النار أم المدنية والعلوم
وقصة جهاد الانسان فى سبيل التحرر من أسر
الطبيعة هو ما يسمى عادة بالتفسير الاقتصادى للتاريخ
هذا رأى فيلسوف مثالى افلاطونى وهو يلتقى فى
كثير من وجوهه بأراء أئمة الماديين

وهكذا يجتهد المجتهدون فى تفسير معانى الحرية
فيكشف كل منهم عن وجه من وجوهها ، ولن يصل
بحث فيها الى تمام لان مفهوم الحرية يتطور بتطور
الحضارات

ومن يتأمل رأى هوايتهد فى الحرية يجد انه يرادف
دون أن يشعر بين فكرة الحرية وفكرة القانون ، وهذا
ما يجعله مفكرا افلاطونيا أصيلا

فالقانون هو القيد الذى يفرض باسم المجتمع للتوفيق
بين الحقوق المتضاربة والحريات المتعارضة ، سواء
بالنسبة للأفراد أو بالنسبة للهيئات ، وفكرة القانون
هى ضرورة التنسيق

أما الحرية بالمعنى المألوف البسيط فهى ما يقيض
لابناء المجتمع من مجال للفكر وللعمل بعد مواجهة
ضرورات التنسيق بالقوانين ، سواء أكانت هذه القوانين
نابعة من داخل النفوس أم مفروضة من الخارج بسلطان
المجتمع الزاجر

نبرتراند راسل

- ١ -

ان قلت « عالم » صدقت . وان قلت « فيلسوف » صدقت .
وان قلت « حكيم » صدقت . وهو فوق كل هذا رائد من
اعظم رواد هذا العصر المضطرب الذى نعيش فيه .
هذا الشيخ الفانى الذى قارب التسعين ولا يزال يملأ
الدنيا علما وفكرا وحكمة وأملا وتفقاؤلا ، وصفه
الفيلسوف جود عن حق بأنه أحكم رجل فى عصرنا ،
وقال فيه بعض الناس عن حق ، ما قاله مالك فى الخمر ،
بل وعن حق أقذعوا أقذاعا . ومع ذلك فمنذ أيام
فولتير ، لم ير العالم رجلا وقف كل حياته وجهده
للدفاع عن قضية واحدة بسيطة هى قضية العقل
والتسامح ، العقل فى كل شئ ، والتسامح فى كل شئ ،
مثما فعل برتراند رسل

وكيف ننتظر من مجتمع مسيحي ، ألا يضيق بمفكر
يكتب له كتابا عنوانه : « لماذا لست مسيحيا » . وكيف
ننتظر من مجتمع مؤمن ، ألا يضيق بمفكر يكتب له

كتاباً عنوانه « مقالات شكاك » ، وكيف ننتظر من مجتمع محافظ ، ألا يضيق بمفكر وقف قلمه على نسف مقدسات الناس في كتابه « الزواج والاخلاق » ، ومع هذا كله فمصدر ضعفه الهائل هذا ، هو مصدر قوته الهائلة أيضاً ، وهو ايمانه بالعقل والتسامح في كل شيء من الاشياء

وثق برتراند رسل بالعقل وثوقاً هادئاً وكاملاً ومخيفاً . فجعل من العقل مقياسه الذي يحتكم اليه في كل شيء . فبالعقل قاس الاخلاق ، وبالعقل قاس القيم والمعتقدات والتقاليد ، وبالعقل قاس السلوك والفرائز والعواطف والمصالح . وهده عقله الى شيء واحد مقرر عنده هو فلسفة « اللايقين » اذا جاز لنا ان نستعمل هذا التعبير . وسلط نور عقله هذا على كثير من الاساطير السياسية التي يسميها البعض نظماً ومذاهب ، فبدد منها الصالح والطالح على السواء . ووفق في كثير مما ذهب اليه وأخطأ في كثير . ولكن دفاعه الباسل عن السلام سيبقى دائماً أبداً جزءاً لا يتجزأ من تراثه . ولكثرة ما كتب برتراند رسل في السياسة والفكر السياسي ، يحسبه القارئ مفكراً سياسياً أولاً وقبل كل شيء ، وحقيقة الامر انه عالم رياضي أولاً ، وفيلسوف ثانياً ، ومفكر اجتماعي ثالثاً ، ومصلح سياسي آخر الامر

أما مكانته الاولى ، فهي مكانة العالم الرياضي ، وقد استقرت له هذه المكانة منذ عام ١٩١٠ حين خرج على الدوائر العلمية ، وهو بعد أستاذ بجامعة كامبريدج بالجزء الاول من كتابه المشهور « مبادئ الرياضة » ، وهو في أربعة أجزاء ، ذلك الكتاب الذي

وضعه بالاشتراك مع زميله العالم الرياضى والفيلسوف
هوايتهد ، ثم خرج فى عام ١٩١٢ بالجزء الثانى ، وفى
عام ١٩١٣ بالجزء الثالث ، وفى عام ١٩١٤ بالجزء الرابع .
هذا الكتاب الذى يتواضع صاحبه فيسميانه
« مبادئ الرياضة » ، ليس فى حقيقته من المبادئ فى
شئ ، بل هو دعامة فلسفة رياضية كبرى تفسر الكون
برموز الرياضة ، وتضع دعامة علم المعرفة الجديد ،
الذى يربط الفهم والمنطق والادراك بالرياضيات

والواقع ان شخصية الفيلسوف والرياضى ، لا تتجزأ
فى برتراند رسل ، فهو منذ ان نشر بحثه عن
« الرياضيات وما وراء الطبيعة » عام ١٩٠١ ، وموضوع
ادراك الانسان للعالم المادى ، هو محور أبحاثه العلمية
والفلسفية ، لهذا اشتبكت نظرياته فى نظرية النسبية
التي وضعها العلامة اينشتين اشتباكا لم يستطع الفكاه

منه أبدا . فوضع فيها مؤلفا يعرفه الخاص والعام هو
« ألف باء النسبية » . أكاد أقول ، انه ليس بيننا
نحن المثقفين المتطفلين على العلوم ، من عرف شيئا عن
نظرية اينشتين فى النسبية ، الا عن طريق برتراند
رسل ، الذى بسطها ويسرها لغير المشتغلين بالجبر
وبهندسة المنحنيات

وتتعدد مؤلفات رسل فى الفلسفة والرياضة فيكتب
« مجمل الفلسفة » ، ويكتب « تحليل المادة » ، ويكتب
« تحليل العقل » ، ويكتب « المدخل الى الفلسفة
الرياضية » ، ويكتب « معرفتنا بالعالم الخارجى » ،
ويكتب « المنطق والمعرفة » ، ويكتب « بحث فى معنى
الحقيقة » ، ويكتب « المعرفة الانسانية » ، ويكتب
« مشاكل الفلسفة » ، ويكتب « تاريخ الفلسفة الغربية » ،

ويكتب « التصوف والمنطق » ، وهى كما ترى مؤلفات يدور اكثرها حول محور واحد ، هو عقل الانسان وقدرته على ادراك ظواهر الوجود ادراكا صحيحا ، او باختصار حول قدرة العقل على المعرفة ، وسبيل العقل الى الحقيقة . ومن هذه المؤلفات ، ما أحدث ضجة فى دوائر الرياضيين والفلاسفة سواء بسواء ، لا لشيوع روح الشك فيه فحسب ، ولكن لانه جمع من الجراءة والعمق والوضوح ما جعل أعقد مشاكل الفلسفة فى متناول رجل الشارع

ورغم كل هذه الاهتمامات الفلسفية والعلمية الصميمة ، لم ينشغل برتراند رسل لحظة واحدة عن مشاكل هذا العصر الصاخب الذى نعيش فيه ، ولا عن مشاكل هذا المجتمع المتغير الذى نعيش فيه . وكان دائما فى الطليعة ، يتحمل مسئولية الفكر والكلمة ، ويدفع ضريبة الفكر والكلمة ، فقدّر لهذا اللورد النبيل ، سليل اللوردات النبلاء ، أن يترك مقعده الوثير فى مجلس اللوردات الى غياهب السجن ، وقدر له أن يعزل من كرسي الاستاذية بجامعة كامبريدج ، ليجابه عنت الحياة فى نيويورك ، يرمقه الناس بنظرة الريبة والتخوف ، وقدر له أن يجرد من لقب اللورد تحقيرا لشخصه وفكره ، ليتوج بجائزة نوبل عام ١٩٥٠ ، اعترافا بفضله على الانسانية كلها . وها هو ذا اليوم ، يقف كالمارد ، رغم شيخوخته الفانية ، يقود المتظاهرين فى شوارع لندن ، احتجاجا على الاسلحة الذرية

ففى الحرب العالمية الاولى ، رفض شاب من المجندين حمل السلاح ، لان حمل السلاح فى نظره مناف لمبادئ السلام التى بذرتها فيه عقيدته المسيحية ، فصدر

الحكم بسجنه . وتصدى برتراند رسل للدفاع عن
قضيته وعن قضية « معترضى الضمير » كما يسمونهم ،
في كراسة نشرها رسل على الناس ، فقدم للمحاكمة
وقضت المحكمة بتفريمه مائة جنيه . وبعد ذلك بشهور ،
عرض رسل باستخدام الجيش بدلا من البوليس في قمع
اضراب قام به بعض العمال ، فحوكم مرة اخرى وقضت
المحكمة بسجنه ستة شهور . ثم ما لبث ان تحدى الراى
العام والسلطات مرة اخرى ، حين دعا للسلم وسط
الحرب العالمية الاولى ، وندد بأغراض الحرب ووسائلها ،
ذاهبا الى ان الحرب لن تحل المشاكل القائمة بين الالمان
والحلفاء ، فتعرض لسخط قومه وجرد من لقبه وعزل
من وظيفته في الجامعة . ولكن برتراند رسل غير موقفه
من الحرب ابان الحرب العالمية الثانية ، فكان من أعنف
الداعين لمناهضة النازية والفاشية بقوة السلاح ، كذلك
زار رسل الاتحاد السوفييتى فى عام ١٩٢٠ ، ومثل ذلك
التاريخ وهو فى مقدمة المناهضين للشيوعية نظريا وعمليا

وما كان ممكنا لمثل هذا الرجل ان يقف من الدرة
مكتوف اليدين ، لهذا كان طبيعيا فيه ومنتظرا منه ،
ان يخضع جهده الاكبر منذ انتهاء الحرب العالمية
الثانية لمناهضة التجارب الذرية ولتبصير الاذهان بالدمار
الشامل الذى ينتظر العالم ان هو اشتبك فى حرب
ذرية . ولم يقف برتراند رسل وحده هذه المرة ، بل
وقف معه الآلاف من العلماء والادباء فى كل ركن من
أركان العالم

وقبل ان يجتمع أول مؤتمر لاقطاب العالم بجنيف فى
صيف عام ١٩٥٥ ، عقد برتراند رسل مؤتمرا صحفيا
فى ٩ يوليو عام ١٩٥٥ دعا اليه الصحفيين من اطراف

العالم ، ليقرأ عليهم نداء وقعت عليه طائفة من أعظم علماء العالم ، وفي مقدمتهم صديقه وزميله العلامة البرت اينشتين ، تناشد فيه الحكومات أن تتقيد أمام شعوبها بتجنب اشعال حرب عالمية تقضى فيها الاسلحة الذرية على الجنس البشرى . وهذا نص البيان :

« نظرا لان الاسلحة النووية ستستخدم
لا محالة ، في أية حرب قادمة
« ونظرا لان هذه الاسلحة تهدد بقاء
الجنس البشرى

« فنحن نهيب بحكومات العالم ان تدرك ،
وان تصرح علنا ، ان مراميها لا يمكن ان
تخدمها حرب عالمية
« ونحن نهيب بها ، بناء على ذلك ، ان
تجد الوسائل السلمية لتسوية كل ما بينها
من اسباب الخلاف »

وكان هذا النداء ثمرة لمشاورات جرت بين اللورد رسل واينشتين ، انتهيا منها الى ضرورة اعلان نداء بهذا المعنى لتنبية الاذهان قبل مؤتمر الاقطاب ، الى خطورة الاسلحة النووية على الجنس البشرى . وقد أعد برتراند رسل صياغة هذا النداء ، وتسلم رسل موافقة اينشتين على هذه الصياغة في يوم وفاة اينشتين ، فكانت هذه آخر رسالة بعث بها هذا العالم العظيم ، الى اخوته في الانسانية . نعم ، ان بداية الحضارة عند رسل هي الهرم ، ونهايتها هي القبلة الذرية ، وقد كان يتفكه في مرارة بتصويرهما معا في صورة واحدة

فاذا أردت أن تعرف نظريات برتراند رسل في الفكر السياسى ، وجدتها قليلة وبسيطة وفي متنساول كل

الافهام . فجوهر المشكلة في كل فكر سياسى ، هو في نظره وعلى حد تعبيره « كيف نجمع بين تلك الدرجة من الهمة الفردية اللازمة لتحقيق التقدم ، وبين تلك الدرجة من التماسك الاجتماعى اللازمة لتحقيق البقاء »

وعند رسل ان تاريخ الانسانية تاريخ لايدل على وجود هذا التوازن ، فأنا نجد الفردية تعربد لدرجة تخل بالتماسك الاجتماعى ، وأنا نجد التماسك الاجتماعى يطفى ليخنق روح الفردية والابتكار . ولكن بقاء الجنس البشرى كله لم يكن مهددا في يوم من الايام ، كما هو اليوم مهدد بسبب التقدم التكنولوجى العظيم ، وبحكم العلم فى المجتمع ، وظهور أسلحة الدمار الشامل ، كالأسلحة النووية وما شابهها . من هنا وجبت السيطرة على هذه القوى الجبارة الجديدة ، وتسخيرها فى خدمة السلام وحده . والحل عند رسل هو السلام . السلام بأى ثمن ، لان البديل وهو الحرب ، لم يعد انقراض المدنية فقط ، بل انقراض الجنس البشرى كله . وضمان السلام عنده لا يكون الا بظهور حكومة عالمية واحدة ، تحتكر سلطات البوليس الدولى واقرار الامن فى كل مكان ، وباعادة توزيع الثروة على جميع الشعوب ، بحيث لا تحقد أمة فقيرة على أمة غنية ، وبخفض معدل النسل فى جميع بلاد العالم وبخلق الجو الملائم لتفتح المواهب الفردية فى العلوم والفنون والآداب . ويعترف رسل بأن تحقيق هذه الغايات ، لايزال بعيد المنال على الانسانية ، ولكنه يراه أمرا ممكنا اذا سعى الناس اليه

ومن يراجع آراء برتراند رسل فى الفكر السياسى ، يجدها جميعا نابعة من موقفه الفلسفى العام : وهو الإيمان العميق بالعقل والشك العميق فى العاطفة :

فأكثر النكبات التي تنزل بالانسانية جماعات وأفرادا
ناجمة عن استسلام أبنائها للعاطفة والانفعالات ، بدلا من
التبصر الهادئ الرشيد في قيم الاشياء . وهو في كتابه
« المجتمع الانساني بين الاخلاق والسياسة » ينحو
باللائمة على قادة العالم في كل زمان ومكان قائلا : « ان
اغلب الزعماء السياسيين ، يبلغون مراكزهم بجعل
مجموعات كبيرة من الناس ، تعتقد في ان دوافعهم
مصدرها الفرية والايثار . ومن الواضح ان مثل هذا
الاعتقاد ، يسهل الاستسلام له تحت تأثير الانفعال .
والموسيقى النحاسية ، وخطابة الرعاع ، وشنق
الخصوم بلا محاكمة ، والحرب ، كلها مراحل في تقوية
هذا الانفعال . واظن ان أنصار اللاعقل ، يعتقدون ان
فرصتهم لخداع الجماهير ، بقصد استغلالهم ، تكون
اقوى اذا جعلوها تعيش باستمرار في جو الانفعال هذا .
ولعل بغضى لهذه الطريقة ، هو الذي يجعل الناس
يقولون انى أسرف فى ايمانى بالعقل »

من أجل هذا ، نجد برتراند رسل يحمل حملة عنيفة
على كل الحلول الرخيصة والشعارات البراقة ، فهو
مثلا يقول في كتابه « آمال جديدة لعالم متغير » : « متى
ينضب رصيد العالم من البترول الذى يمكن استخراجة؟
هل ستتحوّل كل الاراضى الصالحة للزراعة الى مجرد
حفر من التراب ، كما حدث فى كثير من اجزاء الولايات
المتحدة ؟ هل سيتكاثر السكان الى حد يجعل الناس
يعودون كاسلافهم فى مجتمع الفطرة لا يجدون متسعا
من الوقت للتفكير الا فى لقمة العيش ؟ هذه الاسئلة
وأمثالها ، لا يمكن البت فيها بالتأمل الفلسفى العام .
فالشيوعيون يعتقدون ان البترول سيجرى أنهارا اذا

لم يكن هناك رأسماليون . وبعض المتدينين يعتقدون ان القوت سيفيض فيضا عميما ، اذا تواكلنا معتمدين على العناية الالهية . ومثل هذه الآراء سطحية ، حتى حين يسمونها آراء علمية ، كما يصفها الشيوعيون «

وهذا النفور من الحلول السهلة ، ومن الخرافات الفلسفية ، هو الذى جعل برتراند رسل ينفر من كل الفلسفات السياسية المتكاملة ، والنظم الاجتماعية المحددة المعالم ، فهذه الفلسفات ، وهذه النظم فى يقينه ، تسرف فى تبسيط مشاكل الانسانية ، وتسرف فى تبسيط حلها ، وتعد الناس بجنات وهمية على الارض ان هم اتبعوا هذا الطريق أو ذاك . وكل ما يطلبه رسل من الناس ، هو تحكيم العقل فى كل ما يصادفنا من أفكار وأعمال

فهو يندد بالشيوعية ودعاواها ، ولكنه لاينسى ان يندد أيضا ، بالحضارة الغربية ودعاواها ، حيث يقول فى نفس الكتاب :

« ان بعض المناهضين للشيوعية ، يحاولون خلق ايدولوجية لدول الاطلنطى ، ولهذا فقد ابتكروا ما يسمونه بالقيم الغربية . وهذه القيم فى زعمهم ، تقوم على التسامح ، واحترام الحرية الفردية ، وعلى الحب الاخوى . وأخشى ان أقول ، ان هذا الراى مجاف للحقائق التاريخية

« فلو قارنا اوربا ببقية القارات ، وجدنا انها تتميز بأنها قارة الاضطهاد . ولم ينته الاضطهاد منها ، الا بعد تجربة طويلة ومريرة أثبتت فشله . استمر الاضطهاد ، طالما كان البروتستانت والكاثوليك يأملون فى اباداة بعضهم بعضا . وصحيفة الاوربيين فى هذا الصدد ،

أشد سوادا من صحيفة المسلمين أو الهنود أو الصينيين .
كلا ، لو أراد الغرب ان يباهى بتفوقه فى شىء ، فهو فى
العلم ومناهجه ، وليس فى القيم الاخلاقية »

- ٢ -

كلما دخلت الانسانية فى دور جديد من أدوار
الحضارة ، كثر كلام المفكرين ، والناس من بعدهم ، عن
وقوف الانسانية « فى مفترق الطرق » ان كانوا من
المعتدلين . فان كانوا من المتشائمين ، تحدثوا عن قرب
وقوع كارثة تطيح بالبشرية كلها ، اما المتفائلون فيتحدثون
عن تقدم الانسانية

وحدث التقدم أو الكارثة ، ليس بجديد فى هذا
الطور الحضارى الذى تمر فيه الانسانية منذ الثورة
الصناعية ، ولكنه قد تجدد فى الفترة الاخيرة تجددًا
واضحًا ، ولا سيما بعد الثورة الذرية الاخيرة التى تهدد
البشرية بالفناء من ناحية ، وتمنيهم بمستقبل باسم
سعيد من ناحية أخرى

وقد كان العلامة اينشتين يرجح ان الجنس البشرى
آيل الى الانقراض فى المستقبل القريب ، فدراسة
الجيولوجيا والبيولوجيا ، تدلنا على ان انقراض الاجناس
شىء مألوف فى الطبيعة ، ويرى اينشتين ان الجنس
البشرى سوف ينجح فى استئصال نفسه بمهارة علمية
فائقة

والانسانية عند رسل لم تبلغ بعد مرحلة الشيخوخة .
بل لم تبلغ بعد سن الشباب ، فهى لا تزال فى طور
المراهقة ، من حيث نموها ومن حيث سيطرتها على

الطبيعة . والحرب القائمة بين الانسان والطبيعة عند رسل ، هي حرب التحرير الكبرى ، التى تخلص البشر فردا وجماعة وجنسا ، درجة فدرجة من أسر المادة من اغلال الضرورة . ولكن رسل لا يهون اطلاقا من الخطر الذى يتهدد البشرية ، فهذا الخطر فى ظنه ماثل ، وهو قدير على ان يعصف بهذه الانسانية اليافعة التى لن ينجىها من الموت الباكر ، الا ان نضع حدا لحرب الانسان مع الانسان ، وان تذكى حرب الانسان مع الطبيعة

وهو لذلك يستعرض الاطوار التى مر بها الجنس البشرى ، منذ ان وجد الانسان بالمعنى المعروف ، اى منذ نحو مليون سنة ، ليقرأ فى الماضى دلائل الامل فى المستقبل

وبديهي ان اكثر ما يقال عن تطور الجنس البشرى تقريبى ومبنى على الافتراض والتخمين ولكن هذا لا يمنعنا كما يقول رسل من ان نرجح ان الانسان قد انحدر من سلالة القرود متسلقة الاشجار . وكانت هذه القرود تعيش عيشة هنيئة فى فردوسها القديم وسط الغابات الاستوائية ، تأكل جوز الهند كلما جاعت ، ويضرب بعضها البعض الآخر به كلما شبع . فهكذا كان مزاج القرود . وكانت هذه القرود المتسلقة ، على روح رياضية عالية ، لانها كانت تقضى عامة ايامها ، تتنقل بين الاشجار ، وتقفز بين الاغصان وظل الحال على هذا المنوال بضعة ملايين من السنين ، قبل ظهور الانسان بالمعنى الذى نعرفه اليوم

ثم حدث فى مجتمع القرود هذا شىء شبيه بما يحدث اليوم فى مجتمعاتنا الحديثة ، فقد نشأت بينها مشكلة

كثافة السكان ، وكان لابد من ايجاد حل أو حلول
ديموجرافية لهذه المشكلة

وحل مجتمع القردة مشكلة السكان كما نحلها اليوم
بطريقتين : الهجرة والحرب

فالقردة التى كانت تعيش وسط الغابة ، ولا سبيل
لها الى الاتصال بالعالم الخارجى ، تعلمت حسن الرماية
بجوز الهند الذى كانت تتراشق به ليفنى بعضها بعضا ،
وأدى تنازع البقاء هذا ، الى تخفيف ضغط السكان

أما القردة التى كانت تعيش على هامش الغابات ،
فقد استطاعت أن تهاجر الى الحقول والسهول ، وهناك
اكتشفت أن جوز الهند ليس الثمرة الوحيدة التى تجود
بها الطبيعة على الاحياء ، بل اكتشفت أن من ثمار
الحقول ما هو أطيب وأشهى

وكانت نتائج هذه الهجرة الى الحقول والسهول ،
شديدة الخطورة على مستقبل المجتمع الاول . فالقردة
لم تعد تتسلق الاشجار ، بل اخذت تمشى على الارض ،
وبالتالى فقد تعلمت أن تستخدم اطرافها فى غير التسلق
والرياضة . بدأت تستخدم أيديها كأدوات تلتقط بها
الاحجار ، وتتراشق بها بدلا من التقاط جوز الهند
والتراشق به ، كما كانت تفعل فى القديم . ثم تبين لها
أن الاحجار أشد فتكا من جوز الهند ، فبدأت تنظر لها
نظرها الى أدوات يمكن استخدامها ، واكتشفت أن
الاحجار المسنونة خير من الاحجار المستديرة ، كأدوات
للقطع والفتح

وهكذا تفوقت قردة السهول والحقول فى الذكاء ،
كما تفوقت قردة الاشجار فى الرياضة

ونما مخ قردة السهول والحقول ، أو نما مخ بعضها

درجة درجة ، حتى بلغت المرحلة التي جعلت علماء الجغرافيا البشرية يعدونها في مرتبة البشر ، أو ما يقرب من مرتبة البشر

واستغرق هذا النمو نحو تسعة ملايين سنة قبل ظهور الانسان بالمعنى المعروف اليوم . وحين ظهر الانسان بالمعنى المعروف اليوم ، منذ نحو مليون سنة ، كان سلاحه الاول في مجابهة الطبيعة ، وفي معركة البقاء هو ذكاؤه . والمعتقد ان نمو المخ ونمو الذكاء ، ظل في اطراد الى تاريخ يقدر بنصف مليون سنة ، وعندئذ توقف المخ والذكاء عن النمو ، فقد توافرت فيهما جميع الامكانيات اللازمة لحياة الانسان

فالتبيعة لم تزدد جديدا على مخ الانسان ، او على ذكائه الفطري منذ نصف مليون سنة ، والمعتقد افتراضا انه لو اتيح لطفل كان يعيش منذ خمسمائة ألف سنة ، ان يدخل مدرسة من مدارسنا اليوم ، لما تخلف في شيء عن أقرانه أبناء القرن العشرين

فالانسان الاول، بعد ان اكتمل ذكاؤه ، لم يكن متخلفا عن انسان اليوم في الاستعدادات الفطرية الموروثة ، وانما كان متخلفا عنه في الاختبارات المكتسبة

فقد كانت تنقصه تلك الاداة التي يستطيع ان ينقل بها اختباره من فرد الى فرد ومن جماعة الى جماعة ومن جيل الى جيل كانت تنقصه اللغة

وكانت أدواته في نقل اختباره ، هي التقليد المباشر ، وهي طريقة محدودة الاثر في حياة الانسانية ، وان كانت نافعة على المستوى الحيواني ، كالطير يعلم صفاره على الطيران

أما أصل اللغة فمجهول ، ولكن مما لا شك فيه ،
انها نمت نموا تدريجيا . واستعمال اللغة ليس مقصورا
على استعمال مخارج الاصوات ، فالقردة العليا من
الناحية التشريحية ، ليس بها ما يمنعها من النطق ،
وهي مع ذلك عاجزة عن الكلام . وقد أجريت تجارب
لتعليم الانواع العالية منها نطق الالفاظ ففشلت هذه
التجارب ، رغم مهارة الاساتذة المدربين

فمخ الانسان الراقى هو الذى مكنه من ان يطور
الاصوات القليلة التى يستعملها الحيوان كإشارات أو
دلالات ، وأن يضيف إليها وأن يربطها وينسق بينها
حتى خرجت منها اللغة

وفى هذا المجتمع الانسانى الاول ، كانت أمام الانسان
على قلة عدده مشكلات معيشية جسام . كانت هناك
وفرة فى السهول والحقول ولكن الطعام رغم ذلك لم
يكن ميسرا كما كان ميسرا فى الغاب . كان لا بد من
السعى وراءه للعثور عليه . والمعتقد ان الناس كانوا
يوميئذ يعيشون جماعات صغيرة تبلغ كل منها نحو المائة ،
فى تنقل كثير أو فى تنقل دائم وراء ثمار الارض ثم وراء
الحيوان

واستعان الانسان بالصيد على حل مشكلة الغذاء ،
والزمه طراد الحيوان باختراع الاسلحة البدائية ، ولعله
اهتدى فى هذه الفترة من تاريخه الى استعمال النار .
وهكذا كان الصيد ، أول مرحلة من مراحل التقدم
التكنولوجى فى حياة الانسان

أما المرحلة الثانية ، فقد كانت ترويض الحيوان .
ومن ترويض الحيوان نشأ المجتمع الراعى . وقد تبين
للانسان أن الرعى أفضل من الصيد لسبب بسيط هو

انه اوفر انتاجا وأدعى لتنظيم حياة الانسان . فالصيد عمل فردى وهو يحل مشكلة القوت اليومى بصفة مؤقتة ، فالمشكلة تتجدد باستمرار مع الاستهلاك . أما ترويض الحيوان فهو أول نوع من أنواع الادخار والاستثمار الطويل الاجل ، وهو يحل مشكلة القوت لشهور وربما لسنوات

ثم كانت الثورة الثالثة فى وسائل الانتاج ، ألا وهى اكتشاف الزراعة . وقد كانت هذه أهم ثورة عرفها العالم قبل الثورة الصناعية

عرف الانسان الزراعة لأول مرة فى وديان الانهار ، فى مصر أولا وفى بلاد ما بين النهرين ثانيا

ويعتقد برتراند رسل ، ان الثورة الزراعية وجدت من المقاومة ما وجدته الثورة الصناعية . فالبداوة الرعاة تصرفوا يومئذ كما تصرف المحافظون من أعداء الآلة فى القرن التاسع عشر ، كرسكين ووليم موريس ، ممن ساءهم أن تفزو الآلة المجتمع الانسانى ، وأن تحل محل الانسان ، فطالبوا بتحطيم الآلات والعودة الى الصناعات اليدوية

ولكن الزراعة انتصرت على الرعى فى نهاية الامر ، لأنها كانت اوفر انتاجا وأكثر تنظيما لحياة الانسان ، وبانتصار الزراعة انتصر الاستقرار على التنقل ، والحضارة على البداوة . وتحول الناس من الرعى الى الزراعة ، كما يتحول الناس اليوم من الزراعة الى الصناعة

وكانت آخر ثورة استحدثها الانسان فأتمت مقوماته التى أهلته للدخول فى الحياة المتحضرة ، هى اختراع الكتابة . وهكذا انتهت قصة ما قبل التاريخ بمعرفة

النار واللغة وأسلحة الصيد وترويض الحيوان والزراعة والكتابة . وكانت كل هذه هى الأجهزة الاساسية التى بنى بها الانسان حضارته

ومنذ أن بدأ الانسان تاريخه المعروف حتى الثورة الصناعية التى تمت منذ مائتى سنة تقريبا ، لم يضاف الى هذه المقومات الحضارية الا شيئين هامين هما : اختراع البوصلة التى ارتاد بها الانسان البحار ، واختراع البارود الذى غير أسلحة الانسان

وانما قضى الانسان كل هذه الفترة الطويلة فى اتقان كل هذه المقومات التكنولوجية التى أقام عليها حضارته ، وفى نشر حضارته بالسلم والحرب فى مختلف أرجاء العالم ، وتعريف غيره من البشر عامدا وغير عامد ، بكل ما أتقنه من وسائل الانتاج . كذلك قضى الانسان كل هذه الفترة الطويلة فى انشاء النظم السياسية والدينية والفكرية والفنية التى تتمشى مع كل ما أصابه من تقدم تكنولوجى وفى نشر هذه النظم

وأخيرا قام الانسان منذ مائتى عام ، بأكبر ثورة عرفها منذ أن اكتشف الزراعة ، ألا وهى الثورة الصناعية التى تقوم على الانتاج الآلى وتطبيق العلم على الانتاج . وقد سبق ازدهار العلم الطبيعى النظرى ، الانتاج الآلى بما يقرب من قرنين

وتوصف هذه الثورة بأنها الثورة الكبرى ، لأنها قد قلبت علاقة الانسان بالطبيعة رأسا على عقب ، وتوشك ان تقلب رأسا على عقب علاقة الانسان بالانسان

ويرى برتراند رسل فى الثورة الصناعية ، ثورة انسانية تحريرية من أعظم طراز

فالانسان عنده يتميز عن الحيوان بأن الانسان سيد

الطبيعة والحيوان عبدها ، والانسان المتحضر عنده
يتميز من الانسان الفطري بأن الاول أكثر من الثانى
تحررا من أسر الطبيعة

فالانسان المشتغل بجمع القوت أو بمواجهة ضرورات
الحياة ، لا يجد الفراغ الكافى للاشتغال بالعلوم أو الآداب
أو الفنون أو السياسة ألخ ، فكل هذه وظائف انسانية
لا سبيل الى تحقيقها ، الا اذا فاض الانتاج على
الاستهلاك

وقد كانت هذه الوظائف فى الماضى مقصورة على
الطبقات الممتازة فى المجتمع ، وهى الطبقات التى توافر
لابنائها هذا الفراغ الناتج عن فيض الانتاج على
الاستهلاك ، فتركز العلم والادب والفن والسياسة
ألخ . . أولا فى فئة محدودة هى الطبقة الارستقراطية ،
ثم اتسعت الطبقة المتوسطة منذ الانقلاب الصناعى ،
وشاركت الطبقة الارستقراطية القيام بهذه الوظائف
الانسانية العليا ، بفضل ما يسهل لها الانتاج الآلى من
فراغ . واليوم تسير الطبقة العاملة أيضا بفضل انتشار
هذه الثورة الصناعية الى المشاركة فى هذه الوظائف
جميعا

غير أن تحرر الانسان من ربة الطبيعة ، لم يصاحبه
تحرر من ربة ماضيه . ففتوحات العلم الحديث التى
نحطم بها قيود الضرورة قيذا بعد قيد ، لا يتجاوز
عمرها مائتى عام ، فى حين يرسف الانسان نفسيا وخلقيا
فى أغلال تاريخه الطويل ، وعاداته التى رسخت فى أعماقه
منذ عهد الغاب وعصر الصيد والطراد وآجال الدل
المرير والجشع المقيت والخسوف المتأصل والقسوة
الضارية . فهو لا يزال يفكر فى حل مشاكله بالعنف

والتخريب وسفك الدماء ، وهو لا يزال يرى الحق من زاويته وحدها ، فخمس مجموع الانتاج الأمريكى مثلا موجه للتسلح . وبقية دول العالم تخصص لأدوات الدمار جزءا مخيفا من انتاجها أو من دخلها القومى

وقد دخلت الذرة الآن فى حاضر البشرية دخولا لا سبيل للخروج منه . ونحن نحلم أعذب الأحلام بمستقبل بنائى سعيد ، تسخر فيه الذرة وكل ما وصل اليه الإنسان ، لتحرير الانسانية نهائيا من أغلال الطبيعة بما يمكن أن تفدقه عليها من وفرة ورخاء ، يهيئان لها الفراغ الكافى للاشتغال بكل ما هو سام ونبيل . ولكننا نقف فى الوقت ذاته على شفا هاوية اذا استخدمت الذرة فى خدمة الحرب ، ولم تستخدم فى سبيل السلام

فالمشكلة اليوم اذن ، هى مشكلة تأقلم أو تكيف ، فاما أن تتأقلم الانسانية فى نظمها الاقتصادية والسياسية والفكرية والاجتماعية لهذه القوى الانتاجية والتخريبية الجبارة التى جددت فى العالم ، واما الكارثة والفناء والأنطواء فى متاحف الحفريات مع الماموث والديناصور وغيرهما من الكائنات البائدة التى هلكت ، لانها عجزت عن ان تتكيف مع ظروف الحياة

- ٣ -

لخصت فيما سبق رأى برتراند رسل فى علاقة الانسان بالطبيعة ، وكيف صور تاريخ البشرية المادى على انه سلسلة من المعارك ، خاضها الانسان مع الطبيعة ، ليتحرر من أسرها درجة درجة ، بفضل ما هداه اليه ذكاؤه من استنباط موارد ووسائل جديدة

للإنتاج ، ومن انتصارات تكنولوجيا مكنته من استغلال هذه الموارد والوسائل

وبعد تحديد علاقة الإنسان بالطبيعة ، يحدد لنا
رسالة علاقة الإنسان بالإنسان . . فعلاقة الإنسان بالإنسان ،
لا تقل أهمية في حفظ ذاته ، وفي رسم ماضيه وحاضره
ومستقبله ، عن علاقته بالطبيعة

كثيرا ما يقال عن الإنسان أنه حيوان اجتماعي بالطبع ،
وهذا القول صحيح بغير شك ، ولكنه لا يمثل الحقيقة
كلها . ففي الإنسان جانب آخر من طبيعته ينتقص من
هذه الاجتماعية ، ألا وهو الفردية . والإنسان فردى
بالطبع يمثل ما هو اجتماعي بالطبع ، وهذا من المظاهر
التي تميزه من الحيوان

فالاتحادية المطلقة ، تسود مجتمع النمل والنحل
والحيوانات الثديية ، رغم نزوعها إلى شيء من الفردية
خاضعة خضوعا واضحا لروح القطيع ولقوانين القطيع .
أما الإنسان فهو بين الكائنات وحده الذي تتصارع فيه
الفردية والاجتماعية . وبينما نجد أن الحيوان يتكفل
في قطعان بحكم الغريزة وحدها ، نرى الإنسان يتجمع
في قطعان ، عن تفكير ووعي لصيانة مصالحه ، فاجتماعية
الإنسان الغريزية ، تقف عند حدود معينة محدودة ،
وأوضح هذه الحدود هي الأسرة . ويلاحظ أن المصدر
الأول لكل ما يشوب علاقة الإنسان بالإنسان من قلق ،
هو تعارض المصلحة الفردية مع مصلحة المجموع

وأول تنظيم اجتماعي معروف بعد الأسرة هو القبيلة .
ومنشأ هذا التنظيم غير معروف ، ولعل القصد منه
كان فكرة الدفاع المشترك ، أو لعله كان أسلوبا تعاونيا
للصيد وما شاكله . وعلى كل ، فقد ازداد حجم القبيلة

تدرجيا بتقدم الانسان

ولازم هذا النظام مجموعة من التقاليد والعادات الاجتماعية والاخلاقية التى لها قوة القانون ، لصيانة هذا النظام كتكافل أبناء القبيلة . سواء فى الانتاج أو فى رد الخطر الخارجى ، مهما قامت الشحناء بينهم فى الظروف العادية

ويلاحظ أن الكثرة الغالبة من علماء الاجتماع ، تجعل القبيلة سابقة على الأسرة

وبتقدم الزمن ، لم يزد حجم القبيلة فحسب ، بل اندمجت بعض القبائل المشتركة فى البيئة والظروف بعضها فى البعض الآخر ، ومنها ظهر تنظيم اجتماعى آخر ، هو الأمة . وحتى بعد ظهور الأمة ، ظل الولاء للقبيلة زمنا ، أشد وضوحا من الولاء للأمة ، ولم يزل هذا الشعور ، إلا بفعل الدفاع المشترك . والتعبير الموضوعى عن الأمة ، هو الدولة

وبعد نشوء الدول كان النازع الطبيعى فيها نحو الامبراطوريات

فحجم الوحدة الاجتماعية اذن ، يسير الى اتساع .
والذى يحدد طريقة هذا الاتساع ومداه ، عاملان :
أحدهما تكنولوجيا ، والآخر نفسى

ولما كان لا بد فى كل تنظيم اجتماعى ، من حكومة مركزية أيا كان شكلها ، كان أنسب حجم للوحدة الاجتماعية هو الحجم الذى يسمح للحكومة المركزية صيانة الأمن فيها من ناحية ، والدفاع عنها ضد الخطر الخارجى من ناحية أخرى . وقد ظلت الطرق حتى زمن قريب جدا ، هى الوسيلة الوحيدة التى تتمكن بها الحكومة المركزية من ارسال القوات فى أى مكان تنشب

فيه فتنة داخل نطاقها ، أو تنقل بها الجنود لقتال العدو الخارجى

فداریوس لم یستطع اقامة الامبراطورية الفارسية ، الا لانه شق طريقا من سوسا الى الساحل الغربى من آسيا الصغرى . وقد فشل رغم انتصاره فى مد رقعتها الى بلاد اليونان ، لأن هذا الطريق وقف عند حدود الاناضول الغربية

كذلك كانت الامبراطورية الرومانية تعتمد على الطرق . وحين انهارت تلك الامبراطورية ، اندثرت معها الطرق ، ولم یكن فى الامكان قیام شىء مكانها ، الا ملكیات صغيرة تافهة لا رباط بينها الا حيث انقذ الاسلام الحضارة من الانهيار

وقد ظلت الطرق العامل الرئيسى الذى یحدد حجم الامبراطوريات من داریوس الى نابوليون ، وكانت الحكومات تعتمد على المشاة والفرسان فى صيانة الأمن وفى الدفاع ، وكان الحصان أسرع وسيلة للنقل والانتقال وجاء أول تغير هام باختراع القطار . والمظنون أن حملة نابوليون لروسيا ما كانت لتفشل ، لو أن القطار كان معروفا فى أيامه ، وبعد القطار جاء التلغراف ثم التليفون ، فربطاً الحكومة المركزية بأقصى الاطراف ، من حيث استقاء الأنباء أو ابلاغ الاوامر

ثم جاءت الطائرة ، فمدت ذراع السلطة المركزية عبر المحيطات والفلوات ، وقد أصبحت أبعد نقطتين اليوم على وجه الارض على بعد یومین بالطائرة .

فمن الناحية التكنولوجية ، لم یعد هناك أى حد لحجم الامبراطوريات أو لحجم أى تنظيم اجتماعى أو سیاسى من أى نوع كان . بل أن تقدم وسائل المواصلات

يعجل بقيام وحدة اجتماعية سياسية واسعة النطاق ،
يمكن أن تشمل العالم كله ، تحكمها حكومة مركزية
واحدة سواء أكانت هذه الحكومة مركزا لامبراطورية
عالمية ، أو مركزا لائتلاف دولي من نوع الأمم المتحدة

ولكن العوامل النفسية في الأمم والشعوب ، تؤخر
قيام هذه الوحدة الضخمة وتقاومها ، وتجعل صيانة
هذه الوحدة غير ممكنة ، إلا بوسائل العنف والقمع .
وهذه العوامل النفسية تتبلور في الفكرة القومية .
فالفكرة القومية هي العدو الطبيعي للامبراطوريات

والفكرة القومية ليست فكرة قديمة ، بل فكرة حديثة
نسبيا ، ويمكن أن نقول : ان واضعة بذرتها هي جان
دارك . فقبل جان دارك عرف العالم امبراطوريات تجمع
شعوبا وأما مختلفه ، كالامبراطورية الرومانية
والامبراطورية العربية ، وكانت هذه الأمم والشعوب
راضية ، رغم اختلافها ، بالعيش داخل اطار واحد
كبير ، فيه حكومة مركزية واحدة

وقد التهمت هذه الروح القومية في عصر النهضة ،
ولا سيما في إنجلترا أيام اليصابات ، ثم اندلعت في
فرنسا أيام الثورة الفرنسية ، وقد علمها نابوليون
للألمان والروس ، وعلمها مترنخ للإيطاليين ، وهكذا
انتشرت في جميع أرجاء العالم . وهي اليوم القوة
الوحيدة التي يمكن أن تعادل قوة الاخاء الايديولوجي
في العالم

وقد اقترنت الروح القومية في كثير من الاحيان ،
بفكرة التفوق العنصري ، كما اعتمدت في كثير من الاحيان
على تزيف التاريخ عن قصد وعن غير قصد ، فجعلت

كل أمة تعتقد انها أرقى أرومة وأسمى عنصرا وأخصب ثقافة من غيرها من الأمم ، كما جعلت كل أمة تفسر التاريخ من زاويتها فقط . فالفرنسي مثلا يتعلم ان نابوليون اوشك ان ينتصر انتصارا ساحقا في ووترلو ، لولا ان طعنه البروسيون من الخلف . والالمانى يتعلم ان هزيمة ولنجتون كانت محققة لولا ان خف بلوخر الى نجدته . والانجليزى يتعلم ان ثبات الانجليز ومثابرتهم فى القتال ، هما اللذان أنزلا الهزيمة بنابوليون ، وما كان دور بلوخر فى ووترلو الا دورا مساعدا فحسب . ولكن التلاميذ الانجليز ، لا يتعلمون تعليق ولنجتون نفسه على المعركة وهو « انها كانت شيئا لطيفا جدا »

كذلك تحاول كل أمة أن تثبت ان الذى اكتشف نظرية التطور أو النظرية الذرية أو قوانين الجاذبية أو الأمريكتين ، عالم من علمائها ، أو رائد من روادها

فالتقدم التكنولوجى يربط العالم ربطا ، ويمهد السبيل لقيام حكومة عالمية . ولكن الروح القومية تفك هذا الرباط وتمنع ظهور هذه الوحدة الشاملة

وقد جرب العالم فكرة الاتحاد العالمى مرتين : فى عصبة الأمم وفى الأمم المتحدة . وفى كل مرة تبين ان الروح القومية أقوى من فكرة الاتحاد العالمى ، أو ان الروح الفردية أقوى من الروح الاجتماعية

والحل عند رسل هو اقامة حكومة مركزية فى العالم ، تملك سلطة التنفيذ والتشريع والقضاء ، وتصل يدها الطولى الى أقصى أرجاء المعمورة لاقرار النظام فيها ، ولو باستخدام العنف ، وتنقذ الانسانية وحضارتها من الانقراض الذى ينتظرها لو نشبت فيها حرب ذرية

ولا يجد رسل حرجا في القول ، بأنه سيان لديه أن
تقام هذه الحكومة المركزية بالتراضى بين الأمم ، أو
بانتصار دولة من الدول العظمى وتوحيدها العالم قسرا ،
وهو يستند في ذلك الى شواهد التاريخ التى تثبت أن
حركات التوحيد القومى ذاته ، لم تتم فى كل دولة على
حدة الا بظهور قوة مركزية قاهرة ، تبسط سلطانها
على الولايات أو الامارات المحيطة بها ، وتصوغ منها
دولة موحدة

والتسلسل الطبيعى فى نظره هو الاسرة ثم القبيلة ثم
الامة ثم الامم المتحالفة ثم العالم كله

وتكون أول واجبات تضطلع بها هذه الحكومة العالمية ،
حل مشاكل ثلاث : مشكلة السكان ، والمشكلة العنصرية ،
ومشكلة التطاحن المذهبى حتى تحقق الاستقرار المطلوب
والسلام الدائم

وما من شك فى أن برتراند رسل حكيم من حكماء
عصرنا ، اشتهر بكثرة دفاعه عن قضية السلام والعدالة
الاجتماعية ، كما اشتهر بالدفاع عن الضعفاء ، وبالتنديد
بالاستعمار

ولكن الحل الذى يوصى به لانقاذ البشرية والحضارة
من الانقراض الذرى ، هو من شطط الحكماء ، لأنه
يوطىء لظهور حكومة امبراطورية يكون مسرحها العالم
كله

فقد يكون قيام الحكومة العالمية فى يوم من الايام ،
لازما لصيانة السلام الدائم ، ولتعميم الرخاء فى جميع
أرجاء الارض ، ولإزالة الصراعات الايديولوجية والعنصرية
القائمة اليوم بين البشر . ولا بأس من أن نسلم مع
برتراند رسل ، بأن مستقبل الانسانية كله يتوقف على

ظهور هذه السلطة المركزية التى يتحدث عنها

ولكننا نتلفت حولنا ، فلا نرى أى دليل يدل على أن العالم قد نضج فى الوقت الحاضر ، لظهور هذه الحكومة العالمية ، بل نرى أن ظهور هذه الحكومة العالمية فى المستقبل القريب ، قد يعرض العالم لزعازع أشد خطورة عليه من أوجاعه الحالية

فقيام دولة قومية ضخمة تملك أرقى الوسائل التكنولوجية بتوحيد العالم على غرار ما يقترحه برتراند رسل فكرة تقوم على التناقض

فالدولة القومية بوصف انها قومية ، دولة تبلورت فيها المصالح القومية والعقائد القومية بخيرها وشرها ، هذه المصالح أو العقائد التى يرى منها برتراند رسل مصدر الخطر الاول على السلام العالمى . وهى دولة يؤمن أبنائها بتفوقهم العنصرى والثقافى الخ ، على بقية دول العالم ويفترضون لأنفسهم حقوق السيادة على بقية اخوانهم فى الانسانية ، وهذا ما يناقض فكرة الوحدة العالمية والحكومة العالمية التى لن يكون لها معنى أو يكون فيها خير ، الا اذا طبقت مبادئ الحرية والاخاء والمساواة والعدالة ، وغير هذا كله من المبادئ التى تنشدها الانسانية لجميع رعاياها فى كل ركن من أركان المعمورة

وبعبارة أخرى ، فان قيام دولة قومية بتوحيد العالم ، يؤدى بالضرورة الى قيام دولة امبراطورية لا تغرب الشمس عن أملاكها بالمعنى الحقيقى لا بالمعنى المجازى . وينتهى باسترقاق أمة كبيرة واحدة أو مجموعة متواطئة من الامم تملك وسائل البطش والارهاب لبقية شعوب الارض القليلة العدد الضئيلة الموارد

فالدولة القومية لا يمكن أن توتمن على انشاء الحكومة العالمية ، لان الفكرة القومية تناقض الفكرة العالمية ، وأيا كان الراى فى هذه أو فى تلك ، فمحال أن ننتظر من حكومة تبلورت فيها الفكرة القومية أن تعمل على خدمة جميع شعوب الارض على قدم المساواة

وانما يقترب العالم من فكرة الاتحاد العالمى الحقيقى ، ومن فكرة الحكومة المركزية العالمية ، حين تسوده فلسفة انسانية ايجابية ، قوامها الاخاء الانسانى ، والمساواة أمام القانون وتكافؤ الحقوق ، ويغلب فيه خير المجموع البشرى على خير الامم فرادى ، وهذا لن يكون الا اذا نزلت الدول الكبرى أولا عن فكرتها القومية ، وآمنت قبل سواها بالمجتمع العالمى.

أما قبل ذلك فالقومية هى السلاح الوحيد الذى تملكه الامم الصغيرة الفقيرة ، لتحضى نفسها من قومية الامم القوية الغنية

وبرتراند رسل يذكر شواهد كثيرة من التاريخ ، ليثبت أن حركات التوحيد القومى ذاته ، لم تتم الا بالعنف وفرض السلطان المركزى على الامارات والدويلات المحلية

ولكنه لا يذكر أن فى التاريخ شواهد أخرى تدل على أن اختفاء القوميات ، صغيرة كانت أو كبيرة ، لم يتم الا حين استفرقت الفكرة القومية فكرة انسانية جامعة أعلى منها ، تسوى بين سائر البشر فى الحقوق والواجبات ، كما حدث فى العالم المسيحى أيام العصور الوسطى التى امتدت نحو ألف عام ، وأيام العالم الاسلامى الذى امتد جملة قرون ، وأن الفكرة العالمية لم تنقرض فى العالم المسيحى ، أو فى العالم الاسلامى ،

الا حين تحولت الى أداة سياسية قومية ، في يد بعض البابوات وفي يد بعض الخلفاء ، فتشقق العالم المسيحي والعالم الاسلامى الى قومياته السابقة لتحضى كل قومية نفسها من عدوان القومية المركزية

فالفكرة العالمية لن تقوم لها قائمة ولن يكون لها معنى الا اذا اقترنت بايمان انساني قائم على الفكرة الانسانية ومدعم بالايديولوجيا الانسانية ، ولا يشترط أن تزيل هذه الفكرة الانسانية الفكرة القومية تماما ، ولكن يجب أن تهذبها وتجعل منها أداة للدفاع عن النفس ، بعد أن كانت أداة للعدوان على الغير ، ووسيلة لتعارف الاقوام وتفاهمها وتعاونها ، بعد أن كانت وسيلة قوم لاسترقاق غيرهم من الاقوام وصبغهم بصبغتهم

ولا يشترط في الفكرة العالمية أن تكون قائمة على الدين والا تنساحرت الاديان وتحول السعى الى ربط البشرية في عالم واحد ، الى صراع بين اقوام تسخر الدين الانساني - لخدمة القومية ، كما حدث مثلا أيام الحروب الصليبية - بل وأيام كان الفرييون يوفدون المبشرين الى البلاد المختلفة ليمهدوا لهم الطريق

بل اننا لا نعرف حركة ناجحة أو ناجعة من حركات التوحيد التي يحدثنا عنها برتراند رسل ، الا وكانت قائمة على الفكرة الانسانية قبل أن تقوم على حشد السيف . فالاسكندر الاكبر غزا الامصار حقا ولكن ما أن مات حتى انهار البنيان الشامخ الذي بناه ، لأن التاريخ لم يرو لنا أنه كان ينشر مع الموت حياة انسانية جديدة . أما يوليوس قيصر ، فقد وحد المشرق والمغرب زمنا ، لان الرومان كانوا يوزعون « العدالة » الرومانية ، و « القانون » الرومانى و « السلام » الرومانى فى بقاء

الارض أينما نزلوا . وقد كانت هذه ايجابية انسانية ،
ربطوا بها أوروبا زمنا ولم يتخل عنها الاوربيون حتى بعد
أن دالت دولة الرومان

كذلك ربط نابليون أوروبا بما نشره فيها من مبادئ
الثورة الفرنسية أكثر مما ربطها بمدفعيته ، فقد حطم
نابليون الاقطاع وحرر رقيق الارض خارج فرنسا ،
وأرسى في العالم كله قواعد القانون الحديث . ولو لم
تسبق جنوده أفكاره ، لما ثار الاحرار في كل مكان على
« القومية » الفرنسية التي بلغت قممتها في أيامه

ولنكولن يوم وحد الولايات المتحدة ، كانت لديه
رسالة انسانية خالدة ، هي تحرير العبيد . واذا كان
قد أيد رسالته بالبارود ، فقد ذهب البارود وبقيت
الرسالة

فأين هي المبادئ الانسانية العليا التي تصلح أساسا
لقيام مجتمع عالمي تهيمن عليه سلطة تنفيذية واحدة ،
وسلطة تشريعية واحدة ، وسلطة قضائية واحدة ؟

لا شك أن بذورها موجودة في « بعض » مواد ميثاق
الامم المتحدة وفي أكثر مواد الاعلان العالمي لحقوق
الانسان ، ولكننا لا نزال بعد في أول الطريق ، والطريق
لا يزال أمامنا طويلا غير ممهد . وخير ألف مرة أن يتعثر
العالم كما تعثرت الامم المتحدة من أن تضطلع دولة
كبيرة « قومية » أو مجموعة من الدول باقامة هذه
الحكومة العالمية من طريق الاكراه

ولن ينزل الضعفاء عن القومية حتى ينزل عنها
الاقوياء

جان بول سارتر

عندما احتل النازى فرنسا ابان الحرب العالمية الثانية امتلأت تلك البلاد بالمعذبين وكان من أكثر الناس عذابا رجل صغير ، بعينه حول شديد ، يعمل مدرسا في مدرسة ثانوية يدرس الفلسفة والأدب ويدرسهما . وكان هذا الرجل معذبا أكثر من غيره لأنه كان في مقدمة من واجهوا مشكلة الحرية — التى سلبت من بلادهم — بكل وجدانهم وفكرهم وشجاعتهم

ودفعه العذاب الى تأمل القيود ، والبحث عن الحرية التى يحطم بها هذه القيود . وكان العذاب عظيما فكان التأمل عظيما والبحث عظيما أيضا . . . وهذاه تأمله وبحشه الى اعتناق تلك الفلسفة المشهورة التى يسمع بها كل الناس ولا يعرف حقيقتها الا الأقلون ، وهذه هى الفلسفة الوجودية التى اقترن اسمها باسم هذا المفكر الغريب الجسور جان بول سارتر

وفى بحشه عن الحرية اشترك سارتر فى حركة المقاومة ضد الالمان وسجن ، فىمن سجنوا من المقاومين . وفى ١٩٤٣ خرج جان بول سارتر على الناس بكتاب ضخـم

غريب تقرأه فتحسبه طلاس من معميات الفكر الالماني،
هو كتابه عن « الوجود والعدم » ثم يتضح للناس ان
هذه الطلاس الفكرية ليست الا الدعامة الكبرى لفلسفة
كبيرة هي فلسفة الحرية هذه التي يسميها أصحابها
ويسميها الناس معهم : الفلسفة الوجودية
واذا أردت أن تعرف ما الوجودية في كلمات فجوهر
هذه الفلسفة هو حرية الانسان

ولكن هذه الحرية التي يتحدث عنها سارتر وأشباعه
ليست بالحرية البسيطة التي يفهمها الناس ولكنها
حرية هائلة مخيفة يرتجف منها أكثر الناس لانهم
يرتعدون أمام مقدماتها ويرتعدون أمام مسئولياتها .
هي حرية يقف فيها الانسان في الكون وحيدا بلا عماد ،
حرية يقف فيها الانسان عاريا أمام نفسه ويجابه مصيره
بنفسه . لا يسأل الا نفسه عما كسبت نفسه

فالوجود عند سارتر في ذاته وجود بلا غاية ، وجود
سخيف في عالم لامعقول ، والانسان موجود لا أكثر ولا
أقل لا يعرف من أين أتى ولا الى أين هو ذاهب ، فهو
بمثابة لقيط في مكان موحش ، هو الطبيعة ، لا يجد
حوله أبا ولا أما وليس له ما يعتمد عليه الا نفسه ، وكل
ما يعرفه عن وجوده هو أنه محكوم ومسير ، تحكمه
وتسيره قوى هائلة ساحقة بعضها لا يستطيع له دفعا .
فهو يأكل ليحيا فان انقطع عنه الطعام هلك ، وهو يحب
ويتناسل بقوة الجبر الذي لا يستطيع له دفعا ، وهو
يمرض ويبرد ويشيخ ويتعب ، وهو يخضع لنواميس
نفسية واجتماعية وكونية بعضها أقوى من ارادته

فلا فرق اذن بين الانسان ، هذا الذي يحكمه الجبر
وتسوقه الطبيعة ، وبين الحيوان الذي يحكمه الجبر

وتسوقه الطبيعة ، لا فرق بين الانسان والحيوان الا
فى شىء واحد . وهذا الشىء هو الارادة العاقلة . نعم
العقل هو الذى يميز الانسان عن الحيوان . الحيوان
عبد أبدي للطبيعة لانه محكوم من الخارج بقوانينها ومن
الداخل بغرائزه . . أما الانسان فهو الكائن الوحيد الذى
يستطيع أن يقاوم الجبر ويتحرر من أسر الطبيعة
وضعفها . وهو يستطيع أن يفعل ما لا يفعله الحيوان ،
لأن له عقلا يفهم به الاشياء ، عقلا لم يحظ به الحيوان

الانسان اذن وحيد فى الكون ليس له ما يعتمد عليه
الا نفسه . والانسان اذن مسئول عن نفسه لأن له عقلا
يفهم به اغلال الحياة وارادة عاقلة يحطم بها هذه الاغلال .
كل ما فى الطبيعة عبد مسير الا الانسان ، فهو وحده
حر مخير . فلأن له عقلا فهو مختار . ولانه مختار فهو
مسئول . الانسان عند سارتر مسئول . مسئول عن
نفسه مسئول عن غيره . . فسارتر لا يقصد بالانسان
فلانا أو علانا وانما يقصد كل الناس ، كل أفراد الانسانية ،
كل انسان مسئول . مسئول عن نفسه وعن بقية اخوته
فى الانسانية

وأول مظهر عملي لهذه المسئولية عند سارتر هو
الحرية . كل ما فى الطبيعة يرسف فى اغلال لا يستطيع
الفكاك منها ، الا الانسان وحده فهو قادر على الحرية .
بل أكثر من ذلك الانسان ، لا تكتمل انسانيته الا اذا
اكتملت حريته وبمقدار ما هو حر يمكن تسميته انسانا .
فواجب الانسان الاول هو البحث عن الحرية والسعى
اليها وتحقيقها . الحرية لنفسه والحرية لبنى الانسان
نعم الحرية من كل نوع . الحرية فى السياسة .
الحرية فى المجتمع . الحرية فى الاخلاق . واذا كان الانسان

يشارك مع بقية أنواع الحيوان في خضوعه لأسر الجبر الذى يحكم حياته العضوية ، فلا يزال أمام الانسان عالم رحيب يحقق فيه حريته ويمارسها . وهذا هو عالم القيم والقوانين التى تحكم الفرد والمجتمع . هذا العالم الرحيب من خلقه ومن ابتكاره فهو اذن من اختياره

ليس فى قوانين المجتمع ولا فى قيم الاخلاق ما هو ثابت وأزلى ولا يمكن تغييره . ليس فى الانسان طبيعة انسانية لا يستطيع الانسان أن يغيرها ويرقيها وينجح بها نحو خيره وكماله ، كل انسان قادر على صنع حاضره وتقرير مصيره . كل انسان يختار لنفسه والانسان هو ما يختاره لنفسه فى الحياة . الانسان هو مجموعة أعماله

ولأن كل انسان مسئول عن نفسه وعن اخوته فى الانسانية يخرج سارتر بالنتيجة الحتمية لهذه المسئولية، وهى ضرورة « الالتزام » . فالمسئولية تصبح عبثا والحرية تصبح شيئا بغير معنى ما لم « يلتزم » الانسان بالدفاع عنها . الانسان لا يكون انسانا الا اذا « التزم » بشيء واحد ، وهذا الشيء هو قضية الحرية : الحرية لنفسه والحرية لبنى الانسان . الحرية فى فرنسا والحرية فى كل مكان

الانسان الذى يستحق صفة الانسان لا يلزم بالحرية ولكنه يلتزم بها بمحض اختياره

من أجل هذه الحرية وقف سارتر وراء قضية الحرية فى كل مكان . ليس له صديق دائم ولا عدو دائم . انما صديقه هو صديق الحرية وعدوه هو عدو الحرية

من أجل هذا كافح سارتر الالمان والنازية سرا وجهرا حين داست بحذائها ارادة الشعب الفرنسى

فلما أن فعل هذا هلل له الشيوعيون في كل مكان وأعلنوا أنه صديق الحياة . فلما نشر مسرحيته « الأيدي القذرة » عام ١٩٤٨ وصور فيها زعيما شيوعيا مزيفا يطغى لحسابه ويرتكب الجرائم باسم الجماهير الصاعدة، تنكر له الشيوعيون ورموه بكل ألوان السباب وهلل له المعسكر الغربي ايما تهليل . ولما هاجم اضطهاد الزنوج في أمريكا وهاجم تفجيراتها الذرية أبغضه الأمريكيون ايما بغض وهتف له اليسار في كل مكان ، ولكنه لم يلبث أن ندد بالاتحاد السوفييتي أيام ثورة المجر فمجده الغرب وسبه الشرق بلا حساب

وهو اليوم كما ترى يقود كتاب فرنسا وفنانيها في حملة رائعة دفاعا عن حق الجزائريين في تقرير مصيرهم تلك الحملة التي دوت أصدائها في كل مكان منذ شهور قليلة حين وقع جان بول سارتر البيان المعروف ببيان ال ١٢١ ومنهم زوجته أو صديقه الكاتبة الدائمة الصيت سيمون دي بوفوار والفنانة الكبيرة سيمون سنيوريه وطائفة كبيرة من أساتذة الجامعات ورجال العلم والفن والقلم ، فنالهم من عنت الجنرال ديغول شيء كثير

وليس في مواقف سارتر المتناقضة هذه أي تناقض ، فهي جميعا مواقف منطقية ومنتظرة لأنها تعبر تعبيرا طبيعيا عن فلسفته الوجودية : فهو وراء الحرية في كل شيء وفي كل موقف وفي كل مكان « يلتزم » بها وحدها ولا يلتزم بشيء سواها

ومن يقرأ كتابة الصغير « الوجودية مذهب انساني » يجد أنه برغم معارضته لكثير من القيم الأساسية في فلسفة الغرب يرفض الفلسفة الماركسية رفضا باتا .

بل ويرفض كل الفلسفات التاريخية ، بما فيها مثالية هيجل لأنها تصور الانسان على انه خاضع في حياته وتطوره لجبر مطلق خارج عنه لا اختيار له فيه ، وهو جبر المادة أو الاقتصاد من ناحية أو جبر الروح والفكر المطلق من ناحية أخرى ، من كل ما ينفي مسئولية الانسان عن حياته وعن مصيره .

هذه هي مشكلة الحرية التي يضعها جان بول سارتر أمام كل انسان وهي حرية كما ترى مخيفة ومعقدة ، وأخوف ما فيها ان يحس كل انسان انه مسئول عن نفسه وعن مصيره وعن معتقداته وعن سلوكه بحكم انه مختار ، وأعتقد ما فيها ان هذا الاختيار لا يكون اختيارا راقيا الا اذا كان اختيارا بين امكانيات خصبة متعددة ، وليس اختيارا بين امكانيات فقيرة قليلة . فأقرب الناس الى الحيوان رجل سلبي يستسلم لما تتركه له الطبيعة الطاغية أو المجتمع الطاغى من امكانيات محدودة ساذجة هي والجبر سواء بسواء . والانسان الراقى لا يحقق وجوده أو وجوديته الا اذا ارتقى وعيه وتعاطفه مع الحياة بحيث تمتلئ حياته بخصوبة لا حد لها وبامكانيات لا حصر لها ، وبحيث يصاب « بحيرة الاختيار » من هذه الامكانيات الخصبة المتعددة وبحيث يصاب بالقلق الدائم ، القلق العميق ، الذى لا مخرج منه الا الاختيار الراقى ، اختيار افضل الاحتمالات والالتزام بكل قضية تخدم خيره وخير الانسانية . وليس من قضية عند سارتر تخدم خير الانسان والانسانية أرقى من قضية الحرية : الحرية للنفس والحرية للغير .

هذا هو القلق الوجودى الذى دعا اليه جان بول سارتر وأشياعه : قلق دائم فى سبيل مزيد من حرية

الإنسان وتعميق قدرته على الاختيار والنمو والعاقلة الواعى .

من أجل هذا عادى سارتر كل العقائد والتقاليد التى تصور الإنسان على أنه مجرد أداة فى يد الطبيعة أو مجرد كائن سلبى ، تحكمه نوااميس فى الطبيعة أو المجتمع خارجة عن إرادته . ومن أجل هذا عادى سارتر كل العقائد والتقاليد التى تشد الإنسان إلى الأرض شدا وتسلبه القدرة على تغيير مصيره .

هذا هو صاحب ذلك الكتاب الفلسفى العظيم «الوجود والعدم» وهو كتاب أن قرأه غير المتفلسفين لم يفهموا منه حرفا واحدا .

ولكن سارتر الفيلسوف خرج عن سنة الفلاسفة فعبر عن آرائه الوجودية بالأدب وبالسلوك .

كتب القصة الطويلة وكتب القصة القصيرة .

وكتب المسرحية وكتب المقال .

كتب قصة « الفثيان » وهى قصة تصور حياة مدرس فرنسى متفتح فى بلدة فرنسية صغيرة تافهة : الطبيعة فيها مملة والحياة فيها مملة والناس مملون والمجتمع فيها قائم على الزيف وكل ما فيها يثير فى النفس الحياة الفثيان . وصور فى هذه القصة كيف واجه هذا المدرس فريسة الملل والزيف ، مشكلة الملل والزيف بقبوله عزلة الفكر الحر وبرفضه أن يشارك فى حياة اللاصدق التى أنشأ عليها مجتمع هذه القرية الظالمة . نعم الإنسان القلق الممزق الذى يرفض فى « تعال » واحتقار كل « سخيف » و « لامعقول » فى الحياة هو الإنسان الوجودى الصحيح .

« الباب المغلق » و « المومس المحتشدة » و « الذباب »
و « الأيدي القذرة » و « الحائط » و « أسرى التونا »
و « المواقف » كل هذه وغيرها آثار أدبية كتبها جان بول
سارتر الى جانب اشرافه على مجلة « تان موديرن » أو
« العصر الحديث » التي تجمعت فيها خلاصة الفكر
الجديد في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية وفي هذه
المسرحيات والقصص والابحاث لا يتعرض سارتر لشيء
الا لمشكلة الحرية ومقامها في النفس الانسانية وفي المجتمع
الانساني ويرسم فيها مشكلة الانسان الثائر على الجبر،
ومشكلة الانسان الساعي الى الاختيار ، ومشكلة الانسان
الرافض المتحدى ، الرافض لكل القيود المتحدى لكل
الاغلال .

حتى في حياته الشخصية يأبى سارتر وزوجته أو
صديقته الكاتبة الوجودية الكبيرة سيمون دي بوفوار ،
تمشيا مع الفلسفة الوجودية ، أن يرتبطا ب قيد الزواج ،
وهما مع ذلك يسيران مسيرة الأزواج المخلصين بغير قيد
يربطهما من الخارج ، نحو عشرين سنة . فحين تعارفا
وتحابا منذ زمن بعيد عرض سارتر على سيمون دي
بوفوار الزواج ، فقالت : لا ، انما نتزوج بمحض الاختيار .
الآن وفي كل وقت من الاوقات . والعقد الشرعى فيه
املاء يحد من الاختيار : فليكن زواجنا اذن زواجا قائما
على التراضي بلا اشتراط ولا املاء ، فان بقينا معا فذلك
لأننا نختار ذلك بمحض ارادتنا وليس لأن المجتمع يقرر
لنا ما ينبغي أن نفعل .

دع كل الزهور تنفتح

صدرت منذ أيام الترجمة العربية لبحث وضعه حديثا ماوتسى تونج رئيس جمهورية الصين الشعبية ، واسم هذا البحث « معالجة المتناقضات بين صفوف الشعب » ، وقد قدم لهذه الترجمة ناشرها وهو الاستاذ لطف الله سليمان بمقدمة تحليلية علمية يوضح فيها بعض ما أصاب الفكرة الاشتراكية من تطور نتيجة لتحول بعض المجتمعات خارج الاتحاد السوفيتى كالصين ويوجوسلافيا الى مجتمعات اشتراكية .

والبحث فى مجموعه يدور حول المشاكل الناشئة عن الانتقال من القديم الى الجديد فى المجتمع الصينى بالذات . وليس هذا مجال مناقشة التطورات التى جرت فى الصين منذ استقرت مقاليدها فى يد ماوتسى تونج واشياعه ولكن للادباء والفنانين والنقاد ورجال الفكر بوجه عام نصيا فى هذا الكتاب الصغير : ففيه دفاع عن حرية الفن وحرية الفكر وحرية النقد بليغ ، وفيه حسم لما يمترى به بعض الممتريين من أصحاب اليمين وأصحاب اليسار من ان حرية الفكر والشعور

والتعبير تختفى في مجتمع قائم على التخطيط أو ينبغى ان تختفى .

وأنا ما ذكرت قضية الحريات المعنوية الا وذكريات معها دفاع الشاعر الانجليزى العظيم ملتون صاحب ملحمة « الفردوس المفقود » عن حرية العقيدة وحرية التعبير في مقاله المشهور « الأريوباجيتيكا » ، ثم دفاع الفيلسوف الانجليزى جون ستيوارت ميل عن حرية الرأى وهو موضوع كتابه المشهور « فى الحرية » ، ثم دفاع الاستاذ هارولد لاسكى عن الحريات السياسية ولا سيما الحريات المعنوية فى كتابه المشهور « الحرية فى الدولة الحديثة » .

وانى لاستطيع مطمئنا ان أضم الى هذه الكتب الثلاثة كتابا رابعا هو كتاب ماوتسى تونج هذا الذى نتحدث عنه ، أو على الاصح بعض صفحات من هذا الكتاب الذى لايتخذ من الحرية موضوعا له ولكنه يفرد للحريات المعنوية بابا من أبوابه باعتبارها مشكلة من المشاكل التى يواجهها المجتمع الصينى الحديث .

فماوتسى تونج يوصى باتباع أربعة شعارات هى :

١ - « دع مائة زهرة تتفتح » .

٢ - « دع مائة مدرسة فكرية تتصارع » .

٣ - « التعايش الطويل الأمد » .

٤ - « الاشراف المتبادل » .

بل هو يوصى بأن توضع هذه الشعارات فى المقدمة ويدافع عنها قائلا :

« ان سياسة دع مائة زهرة تتفتح ، ودع مائة مدرسة فكرية تتصارع ، انما تهدف الى تشجيع ازدهار الفنون وتقدم العلم ، وتهدف الى تمكين الثقافة الاشتراكية من

النمو فى بلادنا . فالاشكال والانماط المختلفة للفن يمكنها ان تنمو بحرية ، ويمكن للمدارس العلمية المختلفة ان تتصارع بحرية . نحن نعتقد ان اتخاذ اجراءات ادارية لفرض نمط فنى خاص او مدرسة فكرية معينة ومنع أخرى ، مضر لنمو الفن والعلم ، ويجب ان تحسم مسائل الصواب والخطأ فى الفنون والعلوم خلال المناقشة الحرة فى الدوائر الفنية والعلمية ، وفى أثناء النشاط العملى فى الفنون والعلوم . ويجب ألا تحسم هذه المسائل بطريقة مختصرة ، فغالبا ما نكون فى حاجة الى فترة اختبار لنقرر ما اذا كان شىء ما صحيحا أو خاطئا .

وكثيرا ما كانت الأشياء الجديدة الصحيحة تفشل فى الماضى فى اكتساب اعتراف أغلبية الناس بها ، وكان عليها ان تنمو بطرق ملتوية وبعد نضال . وكثيرا ما كان ينظر لأول وهلة الى الأشياء الطيبة ، لا على انها زهور عاطرة ، ولكن على انها أعشاب سامة . وقد رفضت نظرية كوبرنيكوس عن النظام الشمسى ، ونظرية دارون عن التطور ، كنظريات خاطئة ، وكان عليها ان تنتصر على مقاومة مريرة » .

ولقد ألفنا ان نجد مثل هذا الدفاع فى كتابات المفكرين الديمقراطيين الليبراليين ، المتمسكين بالحرية بمعناها التقليدى المطلق القديم ، وألفنا ان نجد نقيضه فى كتابات مفكرى التخطيط الاجتماعى من أى نوع كان، ومنه التخطيط الاشتراكى ، ولا سيما دعاة المجتمع الخالى من الطبقات .

ومن هنا أهمية أقوال ماوتسى تونج . فهذه أول مرة فى حدود علمى نجد فيها توفيقا صريحا بين مبدأ التخطيط الشامل الذى تعمل الاشتراكية الشاملة على تحقيقه

باسم التحرير الاقتصادي وبين حرية الفكر والشعور والتعبير ، تلك الحرية التي تعمل الديمقراطية على تحقيقها باسم حقوق الانسان .

فماوتسى تونج يحدد الهدف الذى يريد تحقيقه بأنه ازدهار الفنون وتقدم العلوم وتنمية الثقافة الاشتراكية فى بلاده . وهو يرى ان الفن والعلم والثقافة من أى نوع كانت لا يمكن ان تفرض فرضا « بالاجراءات الادارية » على حد تعبيره ، وانما تنمو وتؤتى ثمارها فى جو من الحرية وضوء الشمس . بل هو يرى ان القسر فى شئون الفن والعلم والثقافة يضر ولا ينفع ، فضلا عن انه غير مجد كما يثبت لنا تاريخ الفكر من اقدم العصور .

فالمنهج عنده ان نترك كل الزهور تتفتح وتنضج أريجها تحت أنفاس الناس فان كانت ذات أريج اجتذب الناس أريجها وان كانت مجرد ألوان باردة لا عطر فيها تركناها لتذبل ولم نأسف عليها حين تذبل .

فأنت اذن فى العالم الذى يعيش فيه ماوتسى تونج ، اذا طابق القول العمل ، تستطيع ان كنت من أهل الفن ان تكون فنانا واقعيا أو فنانا رومانسيا أو فنانا رمزيا أو فنانا وجوديا أو فنانا سيرياليا أو فنانا كلاسيكيا تقليديا اذا أردت دون ان تتعرض لتعسف من الدولة أو من بقية مواطنيك ، فان لم تعجبك مدرسة من مدارس الفن هذه ، ففى مستطاعك ان تنشئ لنفسك ولغيرك مدرسة جديدة لم يسبقك اليها أحد ، وان كنت صاحب رأى فى الحياة أو فى المجتمع أو صاحب نظرية فى علم من العلوم فالحال نفس الحال . وانما الذى يثبت سلامة فنك واتزان فكرك وصواب علمك هو « المناقشة الحرة » بين رجال الفن والادب والعلم « والنشاط العلمى » فى

مجال الفنون والآداب والعلوم .

فأين هذه المعانى الجميلة من قول بعض الفنانين والأدباء والعلماء انك لن تكون فنانا ولا أدبيا ولا عالما الا اذا اتبعت مدرسة معينة بالذات هى المدرسة التى ينتمون اليها ؟ فان كانوا من أصحاب الواقعية أو المادية ضاقوا بكل ماخرج عن المذهب المادى ضيقا معيبا ولو كان الامر بيدهم لحرموه تحريما . وان كانوا من أصحاب المدرسة الروحية أو المدرسة الكلاسية التقليدية فى الفن أو فى الأدب أو فى العلم أو فى أى وجه من وجوه التفكير الانسانى نادوا بالويل والثبور كلما راوا شططا عن مذهبهم ، ولو قدر لهم لسحقوا كل مخالف وكل جديد ؟

لقد كان أرسطو يعلمنا ان الحق واحد ومطلق ، وان الشئ لا يمكن ان يجمع بين نفسه وبين نقيضه وان التناقض سبيل الخطأ .

فعلمنا أفلاطون ان التناقض سبيل الصواب ، لان الحق لا يظهر الا بالجدل ويظهر التناقض فى الأقوال والافعال والاشياء .

وقد كمل منطق أفلاطون منطق أرسطو ، ولا أقول نقضه كما يذهب البعض ، فعلمنا أفلاطون كيف نصل الى الحقيقة فى عالم متغير أبدا متجدد أبدا ، كما علمنا أرسطو كيف نصل الى الحقيقة فى عالم ثابت الاركان .

ولست أدري ان كان ماوتسى تونج ممن يحفلسون بالفلسفة فى حد ذاتها ، ولكن ايمانه العميق بمبادئه من ناحية وايمانه بضرورة تعدد المبادئ وتصارعها من ناحية أخرى هو التطبيق العملى لمنطق أرسطو ومنطق أفلاطون معا .

كذلك الشعار الذى يسميه ماوتسى تونج « التعايش

الطويل الامد « شعار يدل على عمق فهمه لطبيعة الفكر
الانساني القائم على التناقض في سبيل الوصول الى
الصواب .

فهو رغم ايمانه بمذهب معين من مذاهب الفكر لايقول
بالتعاشيش المؤقت بين مذهبه وغيره من المذاهب ، ذلك
التعاشيش الذي تمليه ضرورات معينة رهينة بأوقاتها ،
أو ذلك التعاشيش النهاز للفرص الذي يسميه البعض
تكتيكا والبعض الآخر استراتيجية . ولكنه يقول
بالتعاشيش الطويل الامد لانه يعلم ان الاهتداء الى الفكر
السليم والعلم الصحيح لا يتحقق بين يوم وليلة أو بين
سنة وسنة . وهو يضرب المثل بنظرية كوبرنيك في
الفلك وبنظرية داروين في النشوء والارتقاء ليدلل على
ان تصارع الافكار حتى في المجال العلمى البحت قد يمتد
عشرات السنوات ، ولعله يمتد في بعض الاحوال قرونا
طويلة . والفيصل فيه دائما ليس القسر أو الاجبار وانما
الاقتناع القائم على المعرفة .

أما نظرية ماوتسى تونج في « الاشراف المتبادل » فهي
البديل للنظرية القائلة « بالنقد الذاتى » ، وهى نظرية
ليست شائعة بين المتطرفين من أهل اليسار فحسب
ولكنها شائعة بين المتطرفين من أهل اليمين كذلك .

فالأصل في نظرية « النقد الذاتى » ان جميع أبناء
المجتمع متفقون في الايمان بمذهب واحد أو بأيدولوجيا
واحدة تقوم بينهم مقام الدين الذى لا يختلف فى أركانه
اثنان ، وان وظيفة النقد فى هذا المجتمع قاصرة على
دراسة التطبيقات العملية لهذه الايدولوجيا ومدى
مطابقتها للمبادئ النظرية أو انحرافها عنها ، وهى قاصرة
على تفسير الفقهاء لما هو غامض فى هذه المبادئ

وتخريجهم لما هو مجمل منها .

أما نظرية ماوتسى تونج فى « الاشراف المتبادل » فهى
تفترض تعدد المذاهب أو الايديولوجيات فى المجتمع ،
وتفترض أن تعارض هذه المذاهب هو السبيل الوحيد
لغربلتها وتبين الفاسد منها من الصحيح . فحيث يسود
مبدأ « الاشراف المتبادل » يشرف اتباع كل مذهب على
تقويم أفكار اتباع غيره من المذاهب ومراقبة تطبيقهم لما
اعتنقوا من الآراء .

ويرى ماوتسى تونج أن هذه المبادئ الديمقراطية
مستوحاة من الظروف التاريخية التى أحاطت بتطور
الصين فى ماضيها وتحيط بها فى حاضرها . وهو يصف
هذه المبادئ بأنها مبادئ تصلح للمجتمع المتعدد الطبقات
كالمجتمع الصينى مثلا « فان البروليتاريا يمكن أن تعتمد
عليها ، وكذلك البورجوازية والناس الآخرون » .

هذه هى الأركان الأربعة للتفكير وللتعبير فى ديمقراطية
الصين الشعبية كما أرساها الرئيس ماوتسى تونج .
وهى تعد تحولا جديدا فى التفكير الاشتراكى أو إضافة
جديدة الى التراث الاشتراكى أن كنت تؤثر هذه العبارة (١) .

(١) كتب هذا المقال منذ نحو عشر سنوات فى ١٩٥٨ ويبدو من
تطورات الثورة الثقافية فى الصين الشعبية أن ماوتسى تونج قد عدل
موقفه من مبادئه الأربعة تعديلا جديدا .

ضبط البروليتاريا

كشف جوليان هكسلى ، أستاذ البيولوجيا والمدير السابق لمؤسسة اليونسكو ، فى كتاب له اسمه «مقالات فى العلم الشعبى» عن حقيقة الدوافع التى تحدو بكثير من أبناء الطبقات العالية فى المجتمع الى الدعوة لتحديد نسل الطبقة العاملة . فقد كتب يقول : « ان ابراز الحقائق المتصلة باحصاءات السكان الحديثة أدى الى هبوط معدل المواليد فى القرن الاخير هبوطا سريعا . وقد لوحظ هذا بوضوح شديد فى الطبقات العالية . ولا سيما فى أسر الفنيين والمثقفين ، ولوحظ بدرجة اقل بين العمال الفنيين ، فأقل بين العمال غير الفنيين ، وكان الهبوط على اقل درجاته فى احياء الفقراء » .

ويخيل الى ان هذا هو المصدر الحقيقى لذلك الجزع الذى ينتاب أبناء الطبقات العالية ازاء تكاثر طبقة البروليتاريا .

فأبناء الطبقة المتوسطة مثلا يحددون نسلهم فى الظاهر بارادتهم وفى الواقع بغير ارادتهم لتقل الافواه المستهلكة لدخل الاسرة ، وبالتالي يحظى كل منهم بنصيب أوفر

من ذلك الدخل ينفق على رفع مستواه المعيشى . فبدلاً من أن يكون لرب الأسرة عشرة أبناء تسوء تغذيتهم ويرث ملبسهم ويقف تعليمهم عند المراحل الأولية وتقل العناية بتنشئتهم ، فهو يؤثر أن يكتفى بثلاثة تحسن تغذيتهم ويرقى هندامهم ويتم تعليمهم فى الجامعات ، ويجد الأب والام والمجتمع عامة الوقت الكافى والجهد الكافى للعناية بتنشئتهم . وفى ذلك يقول جوليان هكسلى : « الكم أم الكيف فى السكان ؟ من ذا الذى يتردد فى اختيار الكيف ؟ » لهذا يجب ضبط نسل البروليتاريا اقتداءً بما تفعله الطبقة المتوسطة .

ومن كل هذا تتفرع طائفة من الحجج فى الدفاع عن ضبط النسل ، منها مثلاً أن كثرة الحمل تجهد المرأة وتضعف نسلها وبذلك تخرب نصف المجتمع ، ولكن أهم هذه الحجج ثلاث :

١ - أن كثرة النسل تنشر الفقر . وانتشار الفقر ينشر القلق الاجتماعى .

٢ - أننا لم نر دولة تشجع تكاثر السكان إلا إذا كانت دولة عسكرية توسعية تطلب وقوداً للمدافع . وإذا كان لا بد على أسوأ الفروض من إبادة الفائض من البشر فمن الرحمة بهم أن يبادوا قبل أن ينعموا بالحياة ، أى من طريق ضبط النسل .

٣ - أن تحريم رجال الدين ضبط النسل تحريم غير سليم فهو يقوم على أن الهدف السماوى من الزواج ومن الصلة الجنسية عامة هو اثمار الاطفال ، ومن تدخل فى هذا فقد تدخل فى الحكمة السماوية من ناحية ، وجعل من الحياة الجنسية عريضة تتنافى مع الاخلاق من ناحية أخرى . وهذا التحريم مردود عليه بأن الله حين خلق

الانسان انما اراده ان ينظم شئونه بنفسه ، وان «التابو»
اى التحريم الذى يفرضه المجتمع على العلاقة الجنسية
فى ذاتها خرافة من بقايا الماضى . وقد كان هذا التابو
قائما على التدخين وعلى استعمال الكلوروفورم فى
الجراحة وعلى كل جديد عند نشأته ، ولكنه صائر الى
زوال مع الايام كما يقول جوليان هكسلى .

كل مشكلة يدور البحث فيها فى حلقة مفرغة يعبر
عنها الناس بحيرتهم فيما اذا كانت الفرخة أصل البيضة
أم البيضة أصل الفرخة .

لهذا كانت الحيرة فيما اذا كان التكاثر أصل الفقر
أم الفقر أصل التكاثر .

والاقتصاد البورجوازي بوجه عام يقول بأن التكاثر
أصل الفقر ، ويشبه الدخل القومى بالفطيرة التى كلما
زاد عدد الافواه ، قل نصيب كل منها ، وبالتالي لم يشبع
منها أحد . والعلاج فيه هو انقاص عدد الافواه .

والاقتصاد البروليتارى بوجه عام يقول بأن الفقر
أصل التكاثر . بل ان كلمة بروليتاريا نفسها معناها
الطبقة الولود أو شديدة الخصوبة كثيرة النسل التى لا
تخدم الدولة بمالها ولكن بأبنائها . والاقتصاد البروليتارى
يرى ان الفقر بسبب كثافة السكان لان كل ابن يولد
للاسرة الفقيرة ليس عبئا عليها بل مصدرا جديدا من
مصادر دخلها . فتوالد الفقراء هو سبيلهم الى رفع
مستواهم المعيشى ، وهو أشبه شئء بإنشاء الجمعيات
التعاونية على نطاق فطرى . والعلاج فى هذا الاقتصاد
العمالى هو تكبير الفطيرة وتحسين التوزيع لا تقليل عدد
الافواه . والفطيرة هنا هى الدخل القومى الحاصل من
الانتاج .

فالطبقة المتوسطة قليلة الولد لأنها متوسطة ، وليست متوسطة لأنها قليلة الولد .

و حين يقترب مستوى الطبقة العاملة من مستوى الطبقة المتوسطة بازدياد دخلها الحقيقي وبرقيها وفسادها معا بأسباب المدنية سوف تعتمد هذه الطبقة من تلقاء نفسها الى ضبط نسلها والى طلب المشورة والتوسل الى ذلك بكل سبيل .

و حين يرتفع دخل العامل الحقيقي فلا يكون بحاجة الى استثمار عشرة اولاد فورا لاكتساب القوت اليومي ، سوف يؤثر من تلقاء نفسه استثمار ثلاثة اولاد استثمارا طويلا الاجل بادخالهم المدارس وربما الجامعات . و حين يتعود العامل النظافة وقراءة الصحيفة يوميا والكتاب أحيانا ومتابعة الراديو والسينما والمسرح والاستضاءة بالكهرباء وربما شراء بعض الاجهزة التى تنتجها المدنية الحديثة بخيرها وشرها فسوف يهتدى من تلقاء نفسه الى ضرورة الحد من نسله .

بل سوف ينظر الى كل ولد جديد نظره الى دخيل بذل غير مرغوب فيه يريد ان يقاسمه دخله ويحرمه من نعيم المدنية الذى اعتاد عليه . و حين يتدهور عدد السكان يعود فنطالبي المواطنين بالاكثار من النسل ، كما يحدث الآن فى دول الغرب .

أما قبل ذلك فان الدعوة الى تحديد النسل صرخة فى واد .

عندئذ فقط يحدث ما يقول به جوليان هكسلى ، وهو ان المجتمع يعوض بالكيف ما يفقده من كم .

فاذا حدثت المعجزة وأمكن تحديد النسل بغير اجراء هذا التحول الاقتصادى والاجتماعى فى حياة الطبقة

العاملة فسوف تكون خسارة المجتمع خسارتين: خسارة
في الكم دون تحسن في الكيف .

من أجل هذا حدث في عام ١٩٢٤ أيام حكومة العمال
ببريطانيا أن بعض الهيئات الصحية في أحياء الفقراء
بلندن « حى باترسى وحى ستبنى » طلبت الى وزارة
الصحة البريطانية الاذن لها باعطاء الارشادات العملية
عن ضبط النسل ، فرفضت الحكومة الاذن لها بذلك
وهددت بسحب الترخيص الذى تمارس بموجبه تلك
الهيئات نشاطها .

ولعل في موقف حكومة العمال هذا بعض المفالة .
فليس في تقديم المشورة لمن يسعى اليها ضرر ، وانما
الضرر في فرض المشورة على غير طالب لها .

المجاعة

هناك علم جديد اسمه علم السكان ، واسم هذا العلم في لغات الغرب « الديموجرافيا » ، وهو علم خطير ، يدخل اليوم في اكثر الدراسات الاجتماعية والاقتصادية وتعد من اجله المؤتمرات ، وتنظم الحلقات

تقول : ولكل علم موضوع وهدف ، فما موضوع علم السكان وما هدفه . . اما موضوع علم السكان ، فهو بطبيعة الحال ، السكان في كل بلد من بلاد الارض ، والسكان في العالم كله ، لا احصاؤهم وبيان عددهم اليوم فحسب ، بل احصاؤهم وبيان عددهم ومعرفة توزيعهم على كرة الارض في كل العصور ، في الماضي وفي الحاضر وفي المستقبل . اما هدفه فهو دراسة الاسباب الخفية والظاهرة التي تسبب زيادة السكان او نقصهم ، واستخلاص القوانين السكانية والطبيعية والاجتماعية والاقتصادية التي تحكم زيادة المواليد او نقصها ، وزيادة الوفيات او نقصها ، ان كانت هناك قوانين ، فمعرفة عوامل تكاثر الجنس البشرى ، وعوامل فنائه ، خطوة أولى في سبيل المحافظة على هذا الجنس ، حتى

لا ينقرض كما انقرضت اجناس اخرى من الاحياء من قبل ، وهى أيضا خطوة أولى فى سبيل التنسيق بين تكاثر السكان ونمو الانتاج ، حتى يحظى كل فرد من افراد الانسانية بنصيب كاف من الغذاء المادى والروحى الذى يكفل نموه نموا سليما ، ويكفل له اكبر قسط ممكن من السعادة فى هذه الحياة .

وقد انتهى اكثر علماء السكان ، الى ان هناك علاقة ضرورية بين زيادة السكان أو نقصهم ، وبين زيادة الغذاء ونقصه ، أو كما يقول اللورد بويد أور المدير العام السابق لمنظمة الاغذية والزراعة التابعة لهيئة الامم المتحدة : « ان حجم السكان محدود بالتوافر من الغذاء ، كما هو الحال بين انواع الحيوان الاخرى »

نقول : وهذا أمر بديهي ، فلسنا بحاجة الى علماء فى السكان أو فى غير السكان ، لنكشف هذه الحقيقة الواضحة ، ولكن سواء اكانت واضحة أو غير واضحة ، فالاهتمام بها وابعازها ، يترتب عليه خطر الامور

فمن قائل : ما دام الامر كذلك ، وما دام انتاج الغذاء فى العالم كله ، أو فى وطن بعينه محدودا ، فلا بد اذن من ضبط النسل ومن تحديد السكان ، حتى تقل الافواه الآكلة ، فيزداد نصيب كل مواطن أو كل انسان من الطعام

ومن قائل : بل انه لا حدود يمكن ان تحد انتاج الغذاء فى العالم ، فما دام فى الانسان عقل خصب ونفس عاقلة وارادة قوية للحياة تغلب ارادة الموت فيه ، فهو قدير على ان يجعل من القدند القواء ، والصحارى الجرد تربة خصبة تملأ الدنيا بالخير والبركات ، وان يجعل الارض الخصيبة أشد خصوبة وأوفر انتاجا .

فيتكاثر الناس ما شاء لهم الله أو الطبيعة أن يتكاثروا ،
فلن يهلكوا من كثرة التكاثر ، فان هلكوا فذلك من
شيء آخر ، وهو التطاحن أو القعود ، وهما من أمراض
النفس لا من أمراض الطبيعة . والانسان لن يكون
سيدا للطبيعة ، الا اذا كان سيذا على نفسه أولا ،
فان تحقق له ذلك فما بقى أمره يسير

وسواء أكنت من هذا الفريق أم ذاك ، فهذا لا يغير
من الموقف كثيرا ، وهو ان حجم السكان ، أى مجموع
عددهم محدود بالمتوافر من الغذاء

تقول : وكيف تعرف ان هذا الكلام صحيح ؟

وهنا يجيبك علماء السكان قائلين : ان مجموع سكان
العالم قبل اكتشاف الزراعة ، أى قبل عشرة آلاف
سنة أو نحوها ، كان نحو مليون نسمة لا أكثر على
وجه التقدير ، وباكتشاف الزراعة زاد المتوافر من
الغذاء ، حتى بلغ فى سنة واحد ميلادية نحو ٢٧٥ مليون
نسمة ، موزعين على الوجه التالى : ١٠٠ مليون فى
الهند ، و ٧٠ مليوناً فى الصين ، و ٥٤ مليوناً فى
الامبراطورية الرومانية ، والبقاى فى أجزاء العالم
الآخرى . وقد كانت الهند والصين والامبراطورية
الرومانية وهى تشمل مصر والشرق القديم وأغلب دول
أوروبا ، البقاع الوحيدة فى العالم ، حيث تطورت
الزراعة

ولا تحسب ان هذه الأرقام قد وضعت جزافا ، فقد
أجرى فى الامبراطورية الرومانية تعداد فى سنة ٥
ميلادية ، يمكن ان تستخلص منه بعض التقديرات .
كذلك لا تحسب ان هذه الأرقام مقدسة منزلة من
السماء صحيحة الى اقرب مليون ، فما هى الا تقديرات

من اجتهاد العلماء ، وقد يجد من الكشوف العلمية ما يدخل عليها بعض التعديل

ومن هذا ترى ان نمو السكان في العالم القديم ، كان بطيئا ، فهو قد ازداد من مليون الى ٢٧٥ مليونا في ثمانية آلاف سنة ، وكان معدل هذا النمو أو الزيادة أقل من ٣٠٠٠٠ نسمة سنويا ، بين سنة ٨٠٠٠ ق.م. وسنة ١ ميلادية

اما معدل نمو السكان من سنة ١ ميلادية الى سنة ١٦٠٠ ميلادية ، وهى الفترة التى تسمى عادة بالعصور الوسطى ، فقد ازداد الى نحو ١٠٠٠٠٠ نسمة سنويا على وجه التقريب ، وهذه لا شك ، زيادة واضحة

ولكن الزيادة الحقيقية فى معدل نمو السكان ، وفى مجموع سكان العالم لم تبدأ الا منذ عصر النهضة ، أو ما يسمى بالعالم الحديث ، أى منذ سنة ١٦٠٠ ، وقد ظل معدل هذه الزيادة فى ارتفاع مطرد جيلا بعد جيل ، حتى بلغ تعداد سكان العالم نحو ٢٥٠٠ مليون نسمة وتجاوز معدل الزيادة السنوية الآن ٣٥ مليون نسمة ، أى ان سكان العالم يزدادون الآن سنويا نحو ٣٥ مليون نسمة

وليس هناك من سبب واضح لهذه الزيادة الخطيرة فى عدد السكان الا تقدم العلوم والفنون ، وتقدم وسائل الانتاج والتكنولوجيا ، وهو تقدم بدأ نحو عام ١٦٠٠ ، وظهر أثره فى وجهين : ترقية الزراعة من ناحية ، ومكافحة الامراض من ناحية أخرى

وكان اكبر معدل لزيادة السكان منذ ١٦٠٠ فى غرب أوروبا ، لأنها كانت مركز هذا التقدم فى العلوم والفنون ووسائل الانتاج والتكنولوجيا ، كما ان تفوقها هذا مكن

لها من استعمار القارات المتخلفة عنها واستجلاب مزيد من الغذاء منها الى جانب رقى الزراعة فيها

انظر مثلا الى انجلترا : كان عددها ٩ ملايين نسمة سنة ١٨٠٠ فأصبح ٣٣ مليونا سنة ١٩٠٠ ، بل ان هذا الاحصاء في ذاته لا يمثل الحقيقة كلها ، اذ ينبغي ان يضاف اليه عدد الانجليز الذين هاجروا الى أمريكا وأستراليا وأفريقيا وآسيا ، وما انجبوا من ذرية في هذه الفترة ، وحسابهم ليس بعسير ، فقد كان معدل من هاجروا من الجزر البريطانية بين ١٨٠٠ و ١٩٠٠ يربو على مائة ألف مهاجر سنويا ، أى عشرة ملايين في قرن كامل ، تضاف اليهم ذريتهم في هذا القرن

وتخطيء لو حسبت ان هذه الزيادة في السكان كانت وقفا على بلاد أوربا وحدها ، فقد امتدت هذه الزيادة الى كل بلد دخلت فيه التكنولوجيا الحديثة ، وارتقت فيه العلوم والفنون . وانما تفوقت أوربا في « معدل » الزيادة لأنها كانت المركز الذى ينبعث منه هذا التقدم

فاليابان التى اخذت بأسباب التقدم التكنولوجى قبل غيرها من دول آسيا ، ازداد عدد سكانها من ٣٥ مليونا فى سنة ١٨٧٢ الى ٨٣ مليونا فى سنة ١٩٥٠

ومصر التى سبقت غيرها من دول افريقيا فى الاخذ بأسباب التقدم منذ سنة ١٨٠٠ ، ازداد تعدادها على الوجه التالى :

السنة	نسمة
١٨٠٠	« تقدير الحملة الفرنسية » ٢٤٠.٠٠٠
١٨٤٦	٤٥٠.٠٠٠
١٨٨٢	« اول تعداد » ٦٨٠.٠٠٠
١٨٩٧	٩٧٠.٠٠٠

١١٢٨٧ر٠٠٠	١٩٠٧
١٢ر٧٥٠ر٠٠٠	١٩١٧
١٤ر٢١٧ر٠٠٠	١٩٢٧
١٥ر٩٣٢ر٠٠٠	١٩٣٧
١٩ر٢١٠ر٠٠٠	١٩٤٧
٢٢ر٠٠٠ر٠٠٠	١٩٥٧ « تقديرى »

وقس على ذلك مختلف بلاد الارض التى يدخل عليها التقدم العلمى والتكنولوجيا فالصين اليوم يزداد سكانها بمعدل ١٢ مليون نسمة سنويا ، والهند بمعدل ٥ ملايين نسمة سنويا ، ونوشك ان نقول انه ما من دولة من دول العالم لا تأخذ اليوم بأسباب هذا التقدم ، بطريقة أو بأخرى ، ومنها ما يفعل ذلك باجتهاده ، ومنها ما يفعله باجتهاد المستعمرين والمستثمرين من الخارج ، أو باجتهاد المنظمات الدولية التابعة للأمم المتحدة المشتغلة بتعريف الدول الناشئة بأسباب التقدم ، ولا سيما منظمة الاغذية والزراعة، ومنظمة الصحة العالمية، وبرنامج المعونة الفنية ، والى حد ما منظمة اليونسكو وازدياد السكان لا ينجم عن ارتفاع نسبة المواليد فحسب ، ولكنه ينجم أيضا عن انخفاض نسبة الوفيات ، بتأجيل سن الوفاة من طريق التغذية الكافية وتعميم الطب الوقائى

واذا أردت الدليل الملموس على ذلك ، فاعلم ان متوسط عمر الانسان فى اوربا والولايات المتحدة نحو سبعين سنة ، لان الناس يأخذون بأسباب الطب الوقائى ، ولا يعرفون الجوع الا قليلا ، اما فى آسيا وفى افريقيا وفى امريكا الجنوبية ، فمتوسط عمر الانسان يتراوح بين ثلاثين سنة واربعين سنة

وليس معنى هذا في لغة علماء السكان ، ان اكثر الناس في هذه البلاد ، يموتون بين الثلاثين والاربعين ، ولكن معناه ان ارتفاع نسبة الوفيات بين الاطفال في هذه القارات الثلاث ، يؤثر في المتوسط العام لعمر سكان هذه المناطق ، لان هذا المتوسط انما هو متوسط من يموتون في جميع الاعمار

فبالطب الوقائي تكافح الامراض المتوطنة كالمالاريا واليوز

وفي تقارير منظمة الصحة العالمية ان بعض مناطق العالم قد ظهرت نهائيا من الملاريا ، بفضل مبيدات الحشرات ، وان عدد من يجرى تطعيمهم ضد السل في الهند وحدها ١٧. مليون نسمة ، وان تطهير ضواحي جورجيتاون في غيانا البريطانية بمسحوق د.د.ت. نجم عنه انخفاض نسبة الوفيات بين الاطفال من ٣٥٠ طفلا من كل ألف طفل سنة ١٩٤٧ الى ٦٧ طفلا من كل ألف طفل سنة ١٩٤٩

فاذا سار الحال على هذا المنوال ، فالمقدر ان عدد العالم سيصل الى ٤.٠٠٠ مليون نسمة عام ١٩٨٤ ، بحساب معدل الزيادة الحالي ، وهو ضعف عدد سكانه عام ١٩٣٩ ، فقد كان يومئذ ٢.٠٠٠ مليون نسمة . ولن تكون هذه الزيادة نتيجة لارتفاع معدل ازدياد السكان في اوربا والولايات المتحدة ، بل نتيجة لارتفاع هذا المعدل في القارات الناشئة ، وهي آسسيا وافريقيا وامريكا الجنوبية ، فالمقدر ان تطهير هذه القارات من الامراض المتوطنة وحدها ، وتعميم الطب الوقائي فيها ، سيضاعف عدد سكانها في أقل من ثلاثين عاما

وهذه الزيادة الهائلة ، ليست في حد ذاتها شيئا

فريدا ، فهي مشابهة لزيادة السكان في اوربا ، ابان القرن التاسع عشر ، ولكن مع هذا الفرق الهائل ، وهو ان معدل زيادة انتاج الغذاء كان في القرن التاسع عشر ، متمشيا مع معدل زيادة السكان أو قريبا من ذلك ، اما معدل زيادة انتاج الغذاء في منتصف القرن العشرين ، فهو بعيد كل البعد عن ملاحقة معدل ازدياد سكان العالم

من هذا ترى انه ليس بغريب ان نسمع بعض علماء الديموجرافيا يتحدثون عن قرب وقوع كارثة انسانية من اعظم طراز ، لا تقل فظاعة عن الكارثة الذرية التي تهدد العالم اليوم ، بل لعلها اشد منها خطرا ، وانكى أثرا ، وتلك الكارثة هي المجاعة الشاملة التي لا تفنى آلاف البشر في ثانية واحدة كما تفعل الاسلحة النووية ، بل تدمرهم تدميرا مقسطا ، الموت أرحم منه ، ولا تقضى عليهم الا بعد ان يفترس بعضهم بعضا في صراع ضروس من أجل القوت

فهل تعجب بعد هذا ، أن ترى طائفة من كبار المفكرين والعلماء يتشاءمون ، أو يصيبهم الجزع حين يقرأون لغة الارقام هذه ، التي يجزع أمامها العقل ، ولا يدري القلب أيطرب أم يرتعد منها ؟

وهل تعجب بعد هذا ، ان تجد مفكرا من طراز كبير ، كجواهر لال نهرو ، يبشر في بلاده بتحديد النسل ، وان ترى طائفة من الحكومات تقر دعاة ضبط النسل على وجوب تعليم البالغين وسائل منع الحمل في مراكز الصحة العامة ؟

والذي يزيد الطين بلة ، ان مشكلة السكان ، لاسبيل الى حلها ، الا بطريق واحد هو زيادة الانتاج الغذائي

في العالم كله ، وفي اقطار العالم كل على حدة . فالتنمية الصناعية مهما كان دورها في رفع مستوى المعيشة ، فهي في حد ذاتها لا تتجاوز ان تكون صفرا كبيرا ضخما اذا نحن نظرنا الى مشكلة اطعام العالم في مجموعه

فتصنيع بلد من البلاد ، مهما زاد ثروتها القومية ودخلها القومي ، فهو لن يقلل عدد الافواه آكلة الطعام فيها ، واختصار الايدي العاملة في الريف بادخال الزراعة بالآلات ، او ما يسمى احيانا مكنكة الزراعة لن يختصر عدد الآكلين ، او يختصر حاجتهم الى الطعام

ولقد يحسن التصنيع والزراعة بالآلات تغذية السكان في بلد ما ، او يحافظ على مستواهم الغذائي ، رغم تكاثرهم ، من طريق آخر هو طريق التبادل التجاري ، فبمصنوعاتهم يستطيعون ان يستغنوا عن تصدير قوتهم لاستيراد مصنوعات الغير ، وبمصنوعاتهم يستطيعون ان يستوردوا من الغير ما يحتاجون اليه من طعام . ولكن النهضة الصناعية في بلد ما او في العالم كله ، لا تحل مشكلة الطعام اذا نظرنا الى العالم ككل ، وانما تعيد توزيع الاستهلاك الغذائي على كرة الارض على اساس اقرب الى العدالة ، وهي خطوة لازمة بغير شك ، ولكنها لا تفنى عن زيادة انتاج المواد الغذائية في العالم ككل

وقد جاء في تقدير منظمة الاغذية والزراعة التابعة للأمم المتحدة ، ان متوسط ما يحتاج اليه جسم الانسان للمحافظة على حرارته ، وللقيام بالنشاط العضلي يتراوح بين ٢٥٠٠ و ٢٦٠٠ سعرا . وقد كانت هذه السعرات قبل الحرب الاخيرة ، في احصائيات سنة ١٩٣٦ ، موزعة توزيعا سيئا بين البشر ، فمنهم نحو ٤٤٠ مليون يحصلون من غذائهم على ٣٠٠٠ سعر او

أكثر للفرد الواحد ، منهم نحو ١٢٣٠ مليوناً يحصلون من غذائهم على أقل من اللازم وهو ٢٥٠٠ سعر للفرد الواحد . فالمتوسط العام في العالم ككل كان اذن ٢٤٦٠ سعراً للفرد الواحد ، وهو أقل من اللازم . وفي إحصائيات ١٩٤٧ - ١٩٤٨ هبط متوسط نصيب الفرد في العالم ككل الى ٢٢١٠ سعرات وهو دون اللازم بكثير ، وبلغ عدد من لا يحصلون من سكان العالم على مجرد حاجتهم للاحتفاظ بحرارة الجسم ، والقيام بالنشاط العضلي ، وهي ٢٥٠٠ سعر ٢٠٠٠ مليون نسمة

كذلك قل نصيب الفرد الواحد في العالم ككل من البروتينات والفيتامينات ، وكثر الاعتماد على الأغذية الكربوهيدراتية الرخيصة لمجرد تسكين الجوع . وفي إحصاء ١٩٤٨ - ١٩٤٩ انخفض عدد من يحصلون على ٧٠ جراماً أو أكثر من البروتينات من ٦٨٠ مليون نسمة في سنة ١٩٣٦ الى ٤٨٠ مليون نسمة في سنة ١٩٤٨ . وبالتالي ارتفع عدد من لا يحصلون على البروتينات اللازمة وهي ٧٠ جراماً من ١٠١٠ ملايين نسمة في سنة ١٩٣٦ الى ١٨٣٠ مليون نسمة في سنة ١٩٤٨ . وظلت حالة التغذية تتدهور باستمرار من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى سنة ١٩٥٢ ، فقد ازداد سكان العالم بنسبة ١٢ ٪ بينما ازداد إنتاج الغذاء في العالم بنسبة ٩ ٪ غير أن الموقف قد تحسن بعض الشيء منذ ذلك التاريخ

والحصيلة النهائية لكل هذه الأرقام ، حسب إحصاءات الأمم المتحدة ، هي أنه من كل ثلاثة أشخاص في العالم هناك شخصان سيئاً التغذية ، وأنه لا بد من مضاعفة إنتاج العالم من المواد الغذائية ، في الخمس

والعشرين سنة القادمة ، لتوفير الغذاء الصحي لكل فرد على وجه البسيطة ، اذا استمر تزايد السكان على النمط الحالى . والا تعرض العالم لمجاعة هائلة

فماذا ينقذ العالم من هذه المجاعة الهائلة التى يتحدث عنها المتشائمون من علماء السكان ؟

لن ينقذ العالم من هذه المجاعة الا اتباع أحد طريقين :

١ - زيادة انتاج المواد الغذائية بما يفي بحاجة العالم

٢ - ضبط النسل اذا لم يكن هناك سبيل الى زيادة

انتاج الغذاء الكافى

وهذه هى الحيرة التى تقع فيها الامم المتحدة وعلماء السكان فى كل بلد من بلاد العالم

اما الدول الاشتراكية والدول القائمة على التخطيط

والتنظيم والتنسيق ، فهى تؤمن بالحل الاول

وهو زيادة الانتاج الغذائى بما يتمشى مع معدل الزيادة

فى عدد السكان ، والاتحاد السوفيتى مثلا يمنح الجوائز

للأمومة الولود . والفكرة الاساسية فى هذه الفلسفة

المتفائلة هى انه ليس هناك حاجز بين الانسان وما فى

الطبيعة من خيرات لا حد لها الا ما يضعه الانسان لنفسه

من نظم سياسية واقتصادية ، فبالخطيط والتنظيم

والتنسيق وبتوجيه المجهود البشرى الى الانتاج السلمى

يستطيع الانسان استنباط هذه الخيرات من اقل البقايا

ومضاعفة غلة الارض ونتاج الحيوان

واما الدول الديمقراطية والدول القائمة على الاقتصاد

الحر فهى تؤمن بالحل الثانى وهو تحديد النسل بما

يتناسب مع الغذاء ، وهو ايمان قائم على التشاؤم ،

فهو يفترض ان خيرات الطبيعة ليست بغير حد ، وعمل

الانسان هو ان يعرف هذا الحد ويؤقلم نفسه لما ترسمه

الطبيعة من حدود والا هلك بالمجاعات والحروب
ولعل من النقائص العجيبة في حضارتنا الحديثة ان
نجد اصحاب التخطيط والتنظيم في الانتاج يؤمنون
بالتخطيط في كل انتاج الا انتاج النسل الذي يرفعون
عنه القيود والحدود ، وان نجد اصحاب الحرية
والاطلاق في الانتاج يؤمنون بالحرية في كل انتاج الا
انتاج النسل الذي يخططونه ويضبطونه ويطالبون الغير
بتخطيطه وضبطه

ولكن هناك طريقا ثالثا بين التفاضل والتشاؤم
يرسمه لنا اللورد بويد أور ، وهذا الطريق هو « تثبيت
السكان »

وتثبيت السكان عند اللورد بويد أور ليس من عمل
فرد أو أمة ولا دخل للارادة فيه بل هو قانون طبيعي
يسرى على جميع الاحياء حين يبلغون مرحلة معينة من
التطور في حياتهم المادية والفكرية . وهو يستخلص هذا
القانون من دراسته لدورات السكان في غرب أوربا
فالازدياد العظيم في عدد سكان غرب أوربا انما كان
مجرد « مرحلة » أو دورة من مراحل تاريخها ودوراتها ،
وقد بلغ قمته في القرن التاسع عشر

فما ان جاء القرن العشرون حتى اتجه حجم السكان
الى الثبات ان لم يكن الى التناقص الطفيف مع الازدياد
في متوسط طول عمر الفرد الواحد . انظر مثلا الى هذه
الاحصائية الخاصة بمعدل الزيادة السنوية في سكان
انجلترا « متوسط عشر سنوات » :

معدل الزيادة عن كل ألف نسمة

١٨٧١ - ١٨٨٠ ١٤

١٩٠١ - ١٩١٠ ١١ر٨

١٩٣١ - ١٩٤٠ ٢ر٧

ومن هذا الجدول يتضح الانخفاض في معدل الزيادة الى درجة تقرب من ثبات السكان : بل ان الاتجاه كان في انجلترا نحو الهبوط ، ففي انجلترا كان معدل زيادة السكان ١٥٢ في سنة ١٨٨٠ « اي ان كل فرد كان يزيد الى فرد ونصف تقريبا » وهبط حتى بلغ ٧٨ ر. في سنة ١٩٣٧ وكان عدد سكان انجلترا ٤٥ مليوناً عام ١٩٤٠ فقدّر رجال الإحصاء انه سينخفض الى ٣١ مليوناً عام ١٩٧٥ اذا استمر في الهبوط بنفس المعدل : ولكن نشوب الحرب العالمية الثانية وضع حدا لهذا الاتجاه نحو الانخفاض ، فحل محله اتجاه نحو الارتفاع . وهذه ظاهرة مألوفة اثناء الحروب وما بعدها مباشرة حين يرتفع معدل المواليد ويظن ان ذلك يحدث للتعويض عن تفنيهم الحروب

ولم تكن هذه حال انجلترا وحدها فقد مرت اكثر دول غرب اوربا في هذه الدورة السكانية ، فمال متوسط معدل المواليد في اربع عشرة دولة الى الهبوط في فترة ما بين الحربين . وبعد ان كان ٢٦ في الالف عام ١٩١٥ انخفض الى ١٧ في الالف حتى عام ١٩٣٩ ؛ مما حدا ببعض المفكرين الاوربيين ان يتحدثوا عن «انتحار السلالة» ولكنه عاد فارتفع للتعويض الى ٢٣ في الالف عام ١٩٤٧

فالرأى اذن عند اللورد بويد اور ان الانسانية قد مرت من الناحية الديموجرافية منذ أقدم العصور في ثلاث مراحل :

ففي المرحلة الاولى كان معدل المواليد مرتفعاً ولكن معدل الوفيات كان مرتفعاً أيضاً ويوشك ان يبلغ معدل المواليد ، مما جعل ازدياد السكان بطيئاً ومتوسط

الاعمار قصيرا اى نحو ثلاثين سنة وهذه المرحلة انتهت
فى اوربا نحو عام ١٦٦٠ ولا تزال تمر فيها بعض بلاد
افريقيا وآسيا وامريكا اللاتينية

وفى المرحلة الثانية انخفض معدل الوفيات بتوفير
الغذاء وتقدم الطب دون ان يصاحبه انخفاض فى معدل
المواليد ، فنجم عن ذلك ازدياد سريع فى السكان بلغ
قمته فى اوربا فى القرن التاسع عشر وطال متوسط العمر
الى الخمسين عاما . وهذا فيما يبدو هو الاتجاه السائد
الآن فى اكثر بلاد العالم التى تمر اليوم فى نفس ظروف
اوربا خلال القرن الماضى

اما فى المرحلة الثالثة فلان ارتفاع مستوى المعيشة
ارتفاعا جديدا ورقى التعليم قد خفضا معدل المواليد
حتى توازن مع معدل الوفيات او دنا منه ، فأفضى ذلك
الى ثبات عدد السكان وربما الى نقصانه ، ولكنه أفضى
ايضا الى امتداد متوسط العمر الى سبعين عاما . وهذا
ما حدث فى عامة دول غرب اوربا فى القرن العشرين

فاذا صح ما يقوله اللورد بويد اور عن اتجاهات
السكان فلا خوف اذن من المجاعة التى يتحدث عنها
المتشائمون ، لان عدد سكان العالم فى مجموعه صائر
فى النهاية الى ثبات حين تبلغ جميع الشعوب مرحلة
معينة من المدنية والرقى ولكن الى ان يتم ذلك ينغى
ان يعد العالم عدته لتفذية ٥... مليون نسمة حين
تحل سنة ٢٠٠٠

فهرس

صفحة	
٧	تصدير
٩	ديدرو
٢٥	فولتير
٦٠	روسو
٨٨	بابيف
٩٨	سان سيمون
١٠٩	شارل فوربيه
١١٩	روبرت اوين
١٣٤	مدرسة ايكاريا
١٤٣	جول ميشليه
١٥٢	تأملات في فلسفة نيتشه
١٦٣	صفحات من تولستوى
١٧٧	ماكس فيبلين
١٨٦	دنيس دي روجمون
٢٠٠	هارولد لاسكى
٢١٩	الاتحاد الاشتراكى
٢٢٤	رسالة من غاندى
٢٣١	رأى في الحرية
٢٣٦	برتراند رسل
٢٦٤	جان بول سارتر
٢٧٢	دع كل الزهور تتفتح
٢٧٩	ضبط البروليتاريا
٢٨٤	المجاعة

وكلاء اشتراكات مجلات دار الهدى

البحرين : السيد مؤيد أحمد المؤيد - ص : ب ٢١

ARABIC PUBLICATIONS
DISTRIBUTION BUREAU
7, Bishopsthorpe Road
London S.E. 26
ENGLAND

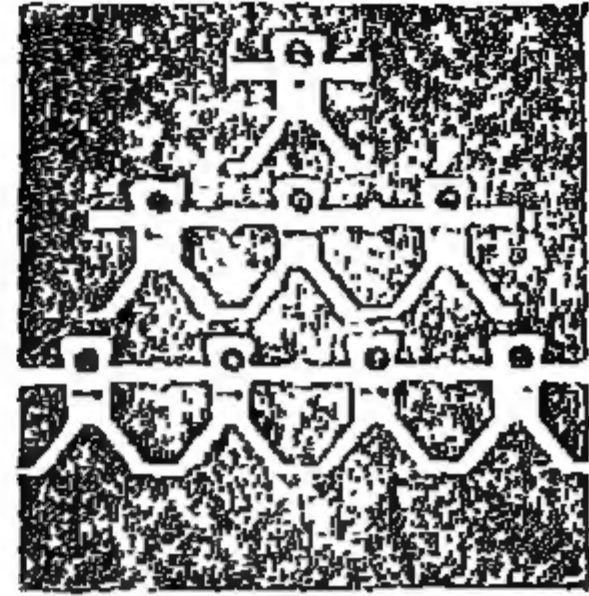
انجلترا :

M. Ahmed Bin Mohamad Bin Samit
Maktab Attijari Asshargi
P.O. Box 2205
SINGAPORE

سنغافورة :

M. Miguel Maccul Cury.
B. 25 de Marco, 994
Caixa Postal 7406,
Soa Paulo, BRAZIL.

البرازيل :



هذا الكتاب

مجموعة من الدراسات نشرها الاستاذ الدكتور لويس عوض في جريدة « الشعب » خلال عامي ١٩٥٧ و ١٩٥٨ ، وكلها تدور حول موضوع واحد هو الحرية والاشتراكية، الى اى حد يلتقيان والى اى حد يتعارضان ، وهذه هي مشكلة المشاكل في العصر الحديث .. والدكتور لويس عوض لم يعرض في هذا الكتاب آراءه الخاصة وانما عرض آراء المفكرين الثوريين في اوروبامند فوليتز وروسو وبابيف من رسل الثورة الفرنسية ، الى سان سيمون وفورييه وروبرت اوين واصحاب الاشتراكية التعاونية في القرن التاسع عشر الى برتراند رسل وسارتر ولاسكى ، وفلاسفة الاشتراكية الديمقراطية في القرن العشرين . فهذا الكتاب معرض للفكر البورجوازي الثوري الذي يرفض الاشتراكية الماركسية اطارا ومع ذلك يحاول ان يقدم حولا توفق بين الاشتراكية والديمقراطية ..

وسيجد القارئ ان بعض هذه الحلول مقنع وبعضها غير مقنع وبعضها يثير من المشاكل اكثر مما يحل ، ولكنها في جميع الاحوال تدفعنا للتفكير وتجبرنا على الوقوف امامها باحترام ، لانها تمثل مجهود الفكر الانساني الجاد لتحقيق مزيد من الحرية ومن المساواة ومن الاخاء على وجه الارض ..